Coleção Typographos

Direção: *Antonio Carlos de Souza Lima*

1. Processos e escolhas: estudos de sociologia política

Elisa Pereira Reis

2. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas

Fredrik Barth

[*organização: Tomke Lask*]

3. Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea

José Maurício Domingues

FREDRIK BARTH

[organização: Tomke Lask]

o guru, o iniciador

e outras variações antropológicas

Tradução

John Cunha Comerford

Tradução
John Cunha Comerford
(Mestre e Doutorando pelo PPGAS/Museu Nacional)

Revisão técnica
Antonio Carlos de Souza Lima

Projeto Gráfico e preparação
Contra Capa

Barth, Fredrik

O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. – Fredrik Barth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

[Typographos nº 2] – 244 p.; 14 x 21 cm.

Inclui Bibliografia.

ISBN 85-86011-35-5

2000

Contra Capa Livraria Ltda.
<ccapa@easynet.com.br>
Rua Barata Ribeiro, 370 — Loja 325
22040-000 — Rio de Janeiro — RJ
Tel (55 21) 236-1999
Fax (55 21) 256-0526

Sumário

Apresentação

Existem boas razões para publicar uma antologia de textos do antropólogo norueguês Fredrik Barth. Em primeiro lugar, alguns aspectos de sua obra são muito difundidos no ensino de pós-graduação em antropologia no Brasil, e se pode afirmar, sem exagero, que esta obra faz parte dos clássicos da antropologia. Em segundo, a força de sua teoria das fronteiras étnicas, datada do fim da década de 1960, continua a estimular as discussões científicas entre as novas gerações de antropólogos tanto no Brasil, quanto no resto do mundo. Por fim, em dezembro de 1998, Fredrik Barth completou seu septuagésimo aniversário e a publicação de uma antologia que retraça a evolução de seu pensamento é uma bela maneira de homenageá-lo.

Essa homenagem, contudo, não deve ser interpretada como uma indicação do ponto final das atividades de Fredrik Barth, pois homenagens costumam começar no fim da vida de uma personalidade ou depois da sua morte. Neste caso, ela deve ser vista como ênfase de seu grande dinamismo, pois Barth, além de se lançar cada vez mais na vida pública, continua a pesquisar e a produzir textos e livros. Sua última experiência de campo, por exemplo, foi no Butão — um pequeno e isolado país no nordeste da Índia — onde trabalhou durante dez meses entre 1985 e 1993. Aos setenta anos, ele não perdeu nada de seu espírito empreendedor e projetos não lhe faltam. Como se pode ver na entrevista publicada neste volume, o *habitus* da aventura científica lhe foi inculcado cedo e com muita eficácia. Desde garoto, acompanhava o pai, geólogo, nas expedições cartográficas realizadas durante o verão, incorporando imperceptivelmente a sensibilidade para a relação entre o meio ambiente físico e as interpretações científicas sobre ele. Mais tarde, a necessidade

de expor-se à convivência com o ambiente socioecológico se tornaria uma regra geral para a concepção de seu trabalho antropológico.

Alimentar constantemente o debate intelectual com suas idéias inovadoras e instigar o questionamento de conceitos aparentemente bem estabelecidos, tais como *etnicidade* e *grupo étnico*, é um dos maiores méritos da obra de Fredrik Barth. A discussão originada pela publicação de *Ethnic groups and boundaries* (1969)[1], por exemplo, e que na época provocou uma série de reações, continua a sustentar o debate na comunidade científica internacional.[2] Na década de 1970, antropólogos como Abner Cohen, Ronald Cohen e Charles Keyes, inspirados pelo conceito de etnicidade de Barth, tentaram desenvolver novos instrumentos teóricos para a pesquisa

[1] Para mais detalhes, cf. a introdução de Barth a esta obra "Os grupos étnicos e suas fronteiras", p. 25-67.

[2] O livro de Martiniello (1995) sobre a etnicidade nas ciências sociais representa um dos exemplos franceses mais recentes da persistência do interesse pelo conceito de etnicidade. A tensão que se faz presente na França em relação ao problema dos imigrantes — criada pelo evidente fracasso da política de integração *à la française* — está presente tanto no contexto da construção européia, quanto em termos mundiais: os movimentos migratórios mantêm a problemática do contato interétnico na pauta do dia. Isso talvez explique o interesse francês pela introdução de Fredrik Barth ao livro *Ethnic groups and boundaries*, finalmente publicada em 1995, mesmo que de maneira bastante discreta, como um adendo ao livro *Théories de l'ethnicité* (Paris, PUF), de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart [Tradução brasileira: *Teorias da etnicidade*. São Paulo, UNESP, 1998). A apresentação de Barth incluída na contracapa do livro deixa claro que trata-se de uma descoberta recente de seu pensamento, pois as obras mencionadas como as mais importantes de Barth se limitam a três obras do início de sua carreira. *Ethnic groups and boundaries* é o oitavo livro de Barth. Os nove livros que o seguem não têm qualquer registro. Diga-se de passagem que a limitação do pensamento de Barth aos problemas ligados à etnicidade é encontrada também no Brasil. Ver, por exemplo, Cunha (1986).

N. do E. Originalmente, a presente coletânea foi concebida por Tomke Lask para um público francófono. Para a edição brasileira, a organizadora, além de ter redigido a introdução, elaborou com Antonio Carlos de Souza Lima a composição final e a ordenação dos textos.

antropológica[3]. Além disso, este conceito se tornou um dos instrumentos mais requisitados pela análise sociológica. Sob sua inspiração, outros conceitos como, por exemplo, o de nacionalismo puderam ser vistos com outros olhos e, dessa maneira, responder de maneira mais consistente às mudanças geopolíticas interpretadas pelas análises científicas.

Barth, porém, não se contentou em dar uma nova concepção ao conceito de etnicidade. Aprimorando a lógica de seu raciocínio inicial, aplicou-o ao estudo das sociedades complexas e elaborou uma metodologia comparativa adequada para explicar a diversidade cultural nesse tipo de sociedade.[4] Aliás, na sua introdução a *Ethnic groups and boundaries* já há um esboço teórico dessa preocupação sob a noção de sociedade poliétnica, na qual explica a existência de variáveis de uma mesma cultura a partir das diferentes condições ecológicas em que os subgrupos da sociedade vivem. Dito de outro modo, a relação entre o meio ambiente e seu efeito sobre as expressões culturais é onipresente na análise científica de Barth, que assim deixa transparecer sua formação inicial em ciências exatas. Para ele, descobrir os princípios que articulam em uma única base a diversidade cultural de uma civilização complexa é uma questão que passa, em primeiro lugar e necessariamente, pela etnografia.[5]

Assim, não foi fortuito que Barth, no início da sua carreira, quando ainda estudava paleontologia na Universidade de Chicago, tenha se encantado com a antropologia social britânica através da leitura da obra de Raymond Firth, com o qual estudaria na *London*

[3] O artigo "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain", de Brackette F. Williams, publicado na *Annual Reviews of Anthropology* em 1989, apresenta um ótimo retrato desse debate nas décadas de 1970 e 1980.

[4] Ver o capítulo "Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos", p. 107-39.

[5] Seu último estudo publicado sobre Bali (Barth 1993) é um exemplo perfeito de sua exigência científica empirista. Este tema é abordado também no capítulo "A análise da cultura nas sociedades complexas", p. 187-200.

School of Economics and Political Science (LSE). Nessa ocasião, conheceu Edmund Leach, que trabalhava nessa mesma instituição. Leach passaria a exercer para Barth um papel, se não de mentor intelectual, de grande influência e inspiração científica, a ponto de este segui-lo até Cambridge para fazer o doutorado sob sua orientação, apoiado por uma bolsa do governo norueguês. Embora hoje Barth não chegue a se declarar discípulo de Leach — e não deixe de lembrar a fertilidade intelectual desse contato privilegiado[6] — ele considera o impacto da experiência da pesquisa de campo como o ponto mais importante de sua formação intelectual: poder estudar uma sociedade em seu contexto e, a partir desses dados, desenvolver uma teoria sobre seu funcionamento, e não o contrário. Esta atitude intelectual cristalizou-se ao longo de sua carreira de exímio etnógrafo para se tornar um preceito metodológico imprescindível.

Assim, a obra de Barth se inscreve diretamente na tradição do debate teórico entre as escolas antropológicas dualista e monista, que na época em que fazia seu doutorado em Cambridge, estava em plena efervescência entre os discípulos de Boas, Malinowski e Radcliffe-Brown (Leaf 1981).[7] Era necessário encontrar uma solução para a discrepância que havia entre os modelos conceituais de sociedade e a realidade observada em que estes eram aplicados. Convencido da necessidade dos modelos teóricos como base de comparação científica, Leach acabaria aceitando as incongruências com relação às estruturas sociais como efeito da imprecisão das representações culturais. Para ele, somente as representações científicas podem ser exatas, ainda que reconheça a necessidade de incoerências para o funcionamento adequado dos sistemas sociais (Leach 1954: 4).

Barth, por sua vez, incorporou o desafio dessa problemática como uma das preocupações fundamentais em suas pesquisas e,

[6] Ver a entrevista com Fredrik Barth, p. 201-28.

[7] Edmund Leach, aluno de Malinowski, também se debateu com os problemas decorrentes do dualismo em seu estudo sobre os sistemas políticos da Alta Birmânia. Cf. Leach (1954).

sem privilegiar cronologicamente teoria e etnografia, transformou as incongruências da realidade pesquisada na fonte de informação mais rica: a teoria tem de se adaptar à realidade, e não o inverso, isto é, as categorias êmicas são a base dos conceitos sociológicos.[8] Enquanto Leach não abre mão da comparação posterior em termos sociológicos, supondo uma sobreposição dos significados êmicos e científicos nesse estágio da pesquisa, Barth desconfia do discurso idealizador da sociedade pesquisada e se apóia exclusivamente nas práticas sociais para descobrir o verdadeiro significado das categorias êmicas. As interações entre pessoas e diferentes comunidades se tornam a chave de compreensão dos valores inerentes dessa sociedade. A partir dessa avaliação, a questão do *timing* da introdução de qualquer instrumento analítico na pesquisa torna-se incontornável.

Até hoje a discussão do valor da terminologia êmica e a maneira pela qual Leach tentou reapropriar-se dela continuam sendo objeto de análise e de crítica construtiva na obra de Barth, tendo ressurgido mais uma vez em *Balinese worlds*. Neste livro, Barth analisa o momento oportuno da introdução da teoria antropológica durante a fase de coleta de dados partindo do exemplo elucidativo da análise de Leach sobre um vilarejo em Sri Lanka (Leach 1961, *apud* Barth 1993:98-ss). Em que momento da pesquisa a posição teórica do antropólogo deve se tornar predominante? Quando e de que maneira transformar a terminologia dos nativos em terminologia técnica, quer dizer, em conceitos sociológicos? Segundo Barth, não se deve passar cedo demais para essa transformação porque esses termos dependem do contexto local em que estão inseridos e podem ter significados variados numa mesma sociedade.

Barth introduz algo novo na metodologia comparativa como praticada pela antropologia até então: a comparação deve ser feita inicialmente dentro da mesma sociedade entre grupos ou vilarejos geograficamente afastados. Deste modo, o significado dos valores

[8] Uma proposta semelhante foi defendida por Leach em sua aula em homenagem a Malinowski, em 3 de dezembro 1959 na LSE (Leach 1974: 13-51).

êmicos pode ser compreendido em sua plena complexidade social. Apenas num segundo momento torna-se possível comparar sistemas êmicos de diferentes sociedades. Nesse ponto, Barth ultrapassa as propostas de Leach em favor das categorias nativas e da necessidade de livrar-se "de *todas* as suposições *a priori*" (Leach 1974: 50). Como se sabe, para progredir, é necessário matar seus mestres.

A pesquisa comparativa se impõe então em vários níveis. Se o antropólogo não respeita este procedimento, pode se deparar com divergências na interpretação dos dados, como ocorreu com Leach, que, oito anos depois de seu livro sobre o Sri Lanka, viu sua monografia contestada por uma interpretação completamente diferente da sua no que dizia respeito ao significado das categorias de parentesco e o elo delas com a propriedade (Robinson 1969). Como Barth adverte, o uso da terminologia nativa não garante a construção de categorias científicas corretas. Suspeitas sobre a validade de uma pesquisa podem aparecer quando trabalhos independentes de dois antropólogos — utilizando termos científicos idênticos, derivados da terminologia nativa de uma mesma cultura — apresentam resultados diferentes em relação ao significado dessas categorias. Há que se levar em conta contextos socioeconômicos distintos e condições de meio ambiente variadas. Aliás, o estudo de Barth sobre Bali deixa Clifford Geertz na mesma situação que o artigo de Robinson deixara Leach. Barth, porém, tem plena consciência da problemática metodológica inerente à divergência dos resultados, estimulando um debate científico construtivo a esse respeito, a fim de elaborar uma solução para a persistência das divergências. Em outras palavras, Barth não se atém tanto à existência de diferenças — essas não o surpreendem — mas sim a chegar a uma explicação das diferenças dentro de um mesmo sistema cultural e a como aproveitá-las como dado científico positivo na análise antropológica de sociedades complexas.

O que isto significa para a prática da pesquisa antropológica? Isto significa que, em vez de reificar os valores de um sistema a partir de suas aparências coletadas em uma única localidade, é necessário analisar as atitudes e o comportamento das pessoas em seu cotidiano num raio de ação maior que o grupo ou a comunidade inicialmente estudada; é necessário aceitar a diversidade cultural, não se devendo retirar da realidade suas imperfeições ou seus enigmas.

> Para desenvolver esta análise, escolhi inverter a lógica normalmente utilizada pelos antropólogos e, de saída, incluir a experiência de vida, assim como as preocupações e orientações que a produzem; em seguida, derivei as constrições que elas próprias teriam para as práticas e as interpretações das pessoas. Porém se esta construção é válida, devemos ser capazes de mostrar como as próprias pessoas conceptualizam e institucionalizam tais preocupações como sendo as *suas*, independentemente do quão pragmáticas e contextuais sejam suas fontes. Para identificar as representações culturais utilizadas por determinadas pessoas, devemos nos voltar para o conhecimento e para o discurso que essas pessoas empregam para interpretar e objetivar suas vidas (Barth 1993: 346-7).

A etnografia, portanto, permite compreender um momento do processo da construção de um tecido sociocultural em que a interdependência dos elementos presentes se torna visível.

Uma segunda característica do pensamento de Barth reside em sua visão diacrônica dos dados sociais. Todos os traços culturais têm um passado e precisam ser compreendidos como resultado de um processo em que estão em jogo vários elementos. Pode-se dizer que Barth procura definir a cultura com base na força heurística dos significados que os nativos dão às suas interações. Um levantamento da competência interpretativa pode evidenciar a distribuição de uma cultura no espaço e indicar as fronteiras de um grupo étnico ou de uma sociedade complexa. Um determinado evento pode ser vivido e interpretado a partir de diferentes modelos, de acordo com o contexto cultural do participante. Em sociedades complexas como, por exemplo, a de Bali, esta constatação se liga à visibilidade de uma riqueza cultural que, na verdade, precisa ser

decodificada segundo diferentes sistemas ou correntes de valores, que se encontram e se misturam como se fossem um único evento unificado.

Como mencionado, para Barth, a base da análise antropológica válida é a metodologia comparativa, ou melhor, a comparação entre diferentes versões êmicas de um mesmo fato social numa mesma sociedade, e não a comparação de diferentes descrições de antropólogos sobre unidades conceituais arbitrariamente delimitadas, tais como "sociedade" ou "cultura", isto é, conceitos reificados ou ficções.[9] Ele nos mostra que o desafio de repensar o papel e a definição da comparação na antropologia social e cultural se liga à persistência em identificar variantes de uma mesma categoria, que em seguida podem ser comparadas, valendo tanto para comparações dentro de uma mesma cultura, como para uma comparação através de diferentes culturas. Este procedimento, contudo, não estabelece equivalências, pois a comparação se faz com base em descrições conceptualizadas de antemão pela interpretação do antropólogo e não dos nativos. Normalmente são comparadas representações de antropólogos, ou seja, versões no mínimo secundárias da interpretação êmica.

Em resumo, as idéias de Barth com relação à metodologia antropológica afirmam que a comparação depende do conhecimento de um amplo leque de definições êmicas de uma mesma categoria. A contextualização das diferentes variantes dessa categoria permite definir o quadro de valores dentro do qual a categoria é compreendida pelos nativos. Entender o porquê das variações de significado permite ressaltar o sentido empregado pelos nativos. Essa maneira de proceder a um estudo comparativo certamente evita mal-entendidos, presentes, por exemplo, nos casos de Leach e Robinson e de Geertz e Barth, anteriormente mencionados.

[9] Cf. o capítulo "Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos", p. 107-39.

*

Uma apresentação do antropólogo não seria completa sem evocar o cidadão Fredrik Barth, pois, sem esquecer um único segundo sua profissão e a excelência acadêmica, ele sempre se engajou em promover o papel do antropólogo na vida pública ou, para usar os termos de Pierre Bourdieu, ele luta incansavelmente pelo aumento do capital simbólico dos antropólogos no espaço social. Isso significa que Barth considera imprescindível a presença dos antropólogos nos processos decisórios na política e lamenta que, em particular nos Estados Unidos, a "classe" dos antropólogos tenha tão pouca visibilidade na vida pública.[10]

Quando Barth dá o exemplo das suas próprias atividades como homem público e de consultor de diferentes governos e de agências internacionais para o desenvolvimento, não se trata de motivação egocêntrica de autopromoção. Ao contrário, trata-se da preocupação em dar um exemplo aos colegas para que também eles assumam mais responsabilidades civis a fim de criar um espaço no campo político para o conhecimento antropológico, pois somente assim, acredita ele, a antropologia poderá obter um reconhecimento social maior e influenciar a política de maneira duradoura.[11] Em outras palavras, segundo Barth, os antropólogos têm de construir uma atitude mais política em seu trabalho[12], assim como os cientistas políticos devem reapropriar-se das idéias antropológicas para melhorar as análises políticas.[13]

[10] Cf. a entrevista de Fredrik Barth para *Anthropology Newsletter*, da American Anthropological Association, em fevereiro de 1997, p. 60.

[11] Ver, por exemplo, a entrevista com Fredrik Barth, p. 201-28.

[12] Que fique claro aqui que também não basta assumir uma posição de poder sendo antropólogo ou sociólogo, se os conhecimentos e as sensibilidades específicas dessas profissões são sacrificadas no altar da vaidade política.

[13] Cf. o posfácio de Marco Martiniello, p.239-42.

Franz Boas é uma das referências de Barth para este apelo. Segundo este, ninguém pedira a Boas: "por favor, mude as idéias sobre raça nos Estados Unidos! Ele tinha que afrontar a sociedade e convencê-la"[14]. De certo modo, os cientistas devem assumir o papel do guru na sociedade em que vivem, formando discípulos e difundindo democraticamente o conhecimento.[15] No Brasil, particularmente, observamos esse papel reservado sobretudo aos economistas (Loureiro 1995: 70-8; Bourdieu 1997). O monopólio de portadores de um saber particular na elaboração de políticas não pode dar resultados satisfatórios e, nesse sentido, Barth aprecia e apóia fortemente os estudos interdisciplinares.

*

Barth pode ser considerado uma efígie da antropologia aplicada, porém, na sua opinião, exemplos de sucesso em combinar o rigor científico com a cidadania, citados por ele numa entrevista concedida à *Anthropology Newsletter* em fevereiro de 1997, são os antropólogos da Europa, da Ásia e da América Latina:

> Influenciar a política ou mudar atitudes públicas é sempre um trabalho exaustivo e ingrato. O quanto os antropólogos são capazes de fazê-lo em países europeus — ou asiáticos ou latino-americanos — se deve ao fato de eles o priorizarem, trabalharem duro e se recusarem a desistir (idem).

O conceito de grupo étnico é um problema que concerne diretamente à política brasileira e às minorias étnicas que vivem no Brasil. Por exemplo, ser reconhecido ou não como indígena pelo governo acarreta uma série de conseqüências socioeconômicas para esses grupos. Daí a necessidade de uma definição correta deste termo,

[14] Cf. a entrevista de Fredrik Barth para *Anthropology Newsletter* (1997: 60).

[15] Ver também "O guru e o iniciador", p. 141-65.

na qual a obra de Fredrik Barth pode ser altamente útil, inclusive para reanimar a discussão em torno desta questão em bases científicas, que possivelmente reforçariam a posição institucional de antropólogos solicitados para pareceres em casos de decisão jurídica sobre o eventual estatuto indígena a ser atribuído a uma "comunidade". As contribuições de Barth ajudam a estabilizar a posição do antropólogo no campo político por meio dos instrumentos objetivos que ele nos fornece para a pesquisa antropológica. Melhorando a eficácia da análise científica, aumenta-se o reconhecimento dos instrumentos de bordo (Oliveira 1998). Assim, a intervenção científica em favor de minorias étnicas, não somente no Brasil, como no mundo inteiro, teria um lugar privilegiado. Ela seria, entre outras, uma porta que se abre para um exercício mais assíduo da responsabilidade civil dos antropólogos.

Em termos de uma percepção do senso comum, todavia, o auxílio da antropologia em processos jurídicos tem uma desvantagem: seus pareceres não podem ser produzidos com a rapidez desejada pelo sistema legal. São dois ritmos profissionais diferentes para os quais um *modus vivendi* deveria ser desenvolvido.[16] Convenhamos: por mais adaptadas e elucidativas que as teorias de Barth se mostrem para estudos da construção e da manutenção de identidades étnicas ou nacionais, estas não podem ser mudadas por manuais do gênero *vite fait, bien fait*.[17] Não se pode garantir a mesma qualidade científica dentro de um tempo otimizado, segundo regras impostas por uma lógica alheia à antropologia, no caso, as do direito. Na pesquisa antropológica, o tempo hábil não existe e, sejamos

[16] Profissionais como João Pacheco de Oliveira, lidando há bastante tempo com esse tipo de problema na prática, chamam a atenção para a incompatibilidade de gêneros entre a antropologia e o aparelho jurídico-administrativo orientado. Cf., entre outros, Oliveira (1998).

[17] Vários textos de Manuela Carneiro da Cunha (1986) dão essa impressão e Oliveira (1998) critica apropriadamente essa maneira de vulgarizar um conhecimento científico.

honestos, na justiça ele existe somente nos casos de interesse particular.[18] Isso, todavia, não deve impedir a colaboração interdisciplinar entre a antropologia e o direito, embora as bases e os termos dessa colaboração tenham de ser repensadas em conjunto.

Assiste-se a um encontro de duas narrativas diferentes, das quais cada uma reclama a legitimidade de pronunciar o veredicto sem que as condições originais sejam esclarecidas em algum momento. Do lado do direito, o resultado esperado de um parecer são respostas claras sem ambigüidades em relação à definição de extensão do território e dos dados demográficos. Pouco interessam à justiça as bases teóricas sobre as quais repousa a pesquisa antropológica, e que podem sustentar que a cultura é "distributiva"[19], isto é, que ela não conhece fronteiras nacionais e pode se deslocar transformando-se em correntes de contatos interculturais aos quais é exposta.[20] Por sua vez, o desequilíbrio em termos de capital simbólico no espaço social não facilita a posição do antropólogo em poder impor suas regras ao jogo. Na verdade, a combinação do senso comum com o espírito do direito não representa uma plataforma muito ampla para a negociação científica.

[18] A dissertação de mestrado de Mércia Rejane Rangel Batista (1992) é um ótimo exemplo para explicitar o problema. Os índios Truká foram reconhecidos como tais em conseqüência desta tese de mestrado, que precisou quase cinco anos para ser feita. Certamente Batista não poderia ter fornecido em um mês um parecer que tivesse a mesma convicção: a qualidade científica da pesquisa simplesmente não poderia ser a mesma.

[19] Cf. o capítulo "A análise da cultura nas sociedades complexas", p. 187-200.

[20] A divergência entre a definição antropológica de fronteira, estabelecida a partir da prática social da mesma, e a definição política como representada pelo Estado-nação é de difícil dissolução, pois ambas repousam sobre pré-requisitos científicos: a antropologia contra a geografia política. Mesmo antes da existência da antropologia como ciência, o Estado-nação se viu frente ao problema de inculcar em seus súditos um *habitus* que respeitasse a linha de fronteira, da qual o funcionamento do Estado dependia. O *habitus* de populações fronteiriças sempre foi, e continua a ser, baseado na percepção de um zona de fronteira, independentemente de os cidadãos serem índios ou europeus. Ver Lask (1994; 1995).

Barth enfatiza precisamente o aspecto diacrônico da construção das identidades que são mantidas por meio de uma permanente reconstrução do sistema de valores intrínsecos a essa sociedade. Diacrônico não quer dizer que esse processo teve um início preciso no tempo e que terá um fim delimitado. É preciso abstrair o tempo histórico na análise diacrônica antropológica, permanecendo, contudo, a questão de como resolver a legitimidade entre o tempo histórico e a tradição da história oral. Aliás, a descoberta de populações que exigem o direito de serem índios, apesar de já consideradas brasileiros, mostra que só é possível compreender um processo diacrônico de identificação em dois sentidos abertos. Não existe uma direção privilegiada para a qual todas as identidades evoluem, mesmo que isso seja o ideal para um Estado-nação que vise a homogeneidade de atribuições de identidade. A discussão em torno do aspecto de "falsidade" ou "autenticidade" do índio precisa ser empreendida no contexto dos anseios materiais de todos os participantes nessa discussão. Trata-se de verificar se a reivindicação pode ser comprovada por meio de uma pesquisa antropológica.

Certamente o que Barth propõe aos antropólogos é um papel social bastante difícil. Precisamos, mesmo assim, participar ativamente na vida política por meio de uma aplicação responsável dos conhecimentos antropológicos, para que que se torne viável adquirir legitimidade no espaço social e quebrar o monopólio decisório de certos saberes, particularmente a economia.

•

Apesar de fisgar o público em geral com um discurso científico sobre possíveis teorias universais com relação ao funcionamento de todas as sociedades humanas — o estatuto de ciência a obriga a isso — a antropologia induz à crença em uma diferença qualitativa entre sociedades complexas e tribais. Todavia, quando lemos o capítulo

"A análise da cultura nas sociedades complexas", o preconceito de que nossas sociedades são mais complexas que as tribais desaparece

> A teoria e os conceitos antropológicos devem ser testados na análise da vida tal como ela ocorre em um determinado lugar do mundo. Qualquer lugar pode servir como provocação para desafiar e criticar a teoria antropológica [cf. p.108].

Pondo em prática o que Barth afirma neste capítulo, uma análise da construção das identidades nacionais na Alemanha e na França, por exemplo, é um teste eficaz para aplicabilidade de seus conceitos.[21] A questão da reconstrução permanente das identidades se impõe também no contexto sociopolítico na Europa atual, em que os fluxos migratórios provenientes do mundo inteiro obrigam as populações dos países receptores a repensar sua identidade nacional, desafiada pela presença do outro no seu território. Além disso, as pressões políticas para a instituição de uma identidade transnacional européia no lugar das velhas e conhecidas identidades nacionais reanimaram o debate sobre o nacionalismo. A facilidade de viajar e de se deslocar sem barreiras pela União Européia teve efeito surpreendente para alguns: no lugar de construir uma identidade européia, o renascimento de movimentos nacionalistas de todas as cores.[22]

[21] Nesse contexto, apresentei uma tese de doutoramento sobre a construção das identidades alemã e francesa com base nas teorias de Barth. Perguntava-me se a teoria das fronteiras étnicas realmente teria a mesma força heurística em qualquer lugar do mundo. O princípio da construção e da manutenção de uma identidade nacional não deveria ser diferente do funcionamento das fronteiras étnicas entre grupos pequenos, tais como Barth estudara. Assim, um alemão se distingue de um francês pelos mesmos mecanismos que um pathan de um baluch ou de um hazara. Todos dispõem dos mesmos instrumentos para distinguirem-se. Afinal, construir uma identidade coletiva socialmente reconhecida é um processo que passa pelas mesmas etapas tanto em uma sociedade tribal quanto em um Estado-nação.

[22] Na era da globalização econômica, esse fenômeno não ficou circunscrito à Europa. O mundo inteiro despertou para as especificidades étnicas.

A necessidade da interação com o outro para reafirmar ou mesmo descobrir a própria identidade faz parte do exercício diário na antropologia. Isso significa que a fronteira étnica — em sua acepção mais extensa — na verdade é livre dos constrangimentos territoriais, é algo "portátil". Basta encontrar com uma pessoa de outra cultura, mesmo em seu próprio país, para que a fronteira étnica como estandarte da alteridade e da separação indissolúvel seja suscitada. Assim, deve-se estudar a análise das interações e de seus resultados numa fronteira étnica, e não a estrutura da sociedade.[23]

A idéia de Barth de enfatizar, em sua definição dos limites de um grupo étnico, os valores êmicos e sua interação com outros grupos como meio de afirmar as diferenças, em vez de insistir nos elementos culturais visíveis e materiais, quer dizer objetiváveis, como aqueles presentes nas definições primordialistas, fascina por sua simplicidade evidente. Aliás, toda solução genial parece tão simples depois que alguém a descobriu. Qualquer antropólogo que se insere em outra sociedade ou grupo social que não aquele de que faz parte, sabe que, por mais que tente se tornar um "nativo", aceitando os elementos visíveis e óbvios dessa outra cultura, defronta-se, em determinados momentos de sua pesquisa, com sua verdadeira identidade. Em outras palavras, a antropologia vive dessa comparação, dessa ida e volta entre sistemas de valores diferentes.

Obviamente este tipo de raciocínio causa problemas para as análises políticas que acreditam depender de fronteiras estatais fixas. Com base na prática social, pode-se afirmar que não existem fronteiras lineares, mas sim zonas fronteiriças, em que diferentes identidades se constituem à medida que se cruzam no cotidiano (Lask 1994). Para o antropólogo, trata-se de impor esse fato científico à corrente da percepção linear dominante no campo político.

Em resumo, o conceito de fronteira étnica se presta perfeitamente à analise dos processos multidimensionais e de longa duração

[23] Cf. o capítulo "Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades", p. 167-86.

do estabelecimento de identidades nacionais. A aplicabilidade dos conceitos de Barth a outros tipos de sociedade que não as tribais, mesmo que inicialmente desenvolvidos a partir de estudos etnográficos realizados em tribos no Oriente, testemunha sua versatilidade e mesmo, diria, sua universalidade. A força analítica de seus princípios teóricos não diminui quando retirados de seu contexto original.

Parece-me que é neste sentido que deve ser entendida a publicação da presente antologia: contribuir para a descoberta de novos potenciais científicos a partir das bases lançadas por Barth. Em português, o acesso a sua obra torna-se possível para um número maior de estudantes de graduação, além, é claro, de um público mais amplo interessado em questões étnicas, assim como na discussão teórica sobre o estudo de sociedades complexas e sobre a metodologia antropológica a ser desenvolvida para sua análise. Além disso, a reunião de artigos que comprovam a evolução de um pensamento formado durante uma vida acadêmica de praticamente cinqüenta anos permite àqueles que conheciam apenas o Barth "dos grupos étnicos" descobrir outras dimensões de suas preocupações humanas e acadêmicas, e também explorar o potencial científico das mesmas.

Liège, junho de 1998
Tomke Lask

Referências bibliográficas

Barth, Fredrik (1970). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen, Oslo / London: Universitet Forlaget / George Allen.

_______. (1993). *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

_______. (1997). "Interview", *Anthropology Newsletter*, fevereiro.

Batista, Mércia Rejane Rangel (1992). "De caboclos de Assunção a índios Truká". Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN-UFRJ.

Bourdieu, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.

Cunha, Manuela Carneiro da (1986). *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*, São Paulo: Brasiliense/EDUSP.

Lask, Tomke (1994). " 'Baguette Heads' and 'Spiked Helmets', children's constructions of nationality on the German-French border". Em: *Border approaches*. University Press of America, p. 63-74.

_______. (1995). "Identité et frontière: analyse interdisciplinaire. Le cas de Leidingen/Leiding en Sarre-Lorraine". Tese de doutorado. Université de Liège.

Leach, Edmund (1954). *Political systems of Highland Burma*. Londres: G. Bell.

_______. (1961). *Pul Eliya: a study of land tenure and kinship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

_______. (1974). "Repensando a antropologia". Em: *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

Leaf, Murray J. (1981). *Uma história da antropologia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Zahar Editores/EDUSP.

Loureiro, Maria Rita (1995). "L'ascension des économistes au Brésil", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 108, juin, Paris, p. 70-8.

Martiniello, Marco (1995). *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris: PUF.

Oliveira Filho, João Pacheco de (1998). "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais". Em: *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières (Fredrik Barth)*. Paris: PUF.

Ratzel, Friedrich (1988). *Géographie politique*. Paris: Economica

Williams, Brackette F. (1989). "A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain", *Annual Reviews of Anthropology*, 1989, p. 401-44.

Wirth, Louis (1928). *The ghetto*. Chicago: The University of Chicago Press.

Os grupos étnicos e suas fronteiras[*]

Esta coletânea de ensaios aborda a problemática dos grupos étnicos e de sua permanência[1]. Apesar de negligenciado, esse tema é de grande importância para a antropologia social. Praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: supõe-se que há agregados humanos que compartilham essencialmente uma mesma cultura e que há diferenças interligadas que distinguem cada uma dessas culturas de todas as outras. Uma vez que cultura nada mais é do que uma maneira de descrever o comportamento humano, segue-se disso que há grupos delimitados de pessoas, ou seja, unidades étnicas que correspondem a cada cultura. Muita atenção tem sido dedicada às diferenças entre culturas, bem como às suas fronteiras e às conexões históricas entre elas; mas o processo de constituição dos grupos étnicos e a natureza das fronteiras entre estes não têm sido investigados na mesma medida. Os antropólogos sociais têm evitado esses problemas usando um conceito extremamente abstrato de "sociedade" para representar o sistema social abrangente dentro do qual grupos e unidades menores e concretos podem ser analisados. Este uso do

[*] Do original: "Introduction". F. BARTH (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo/Boston: Universitets Forlaget/Little Brown, 1969.

[1] N. do R. da T. Esta coletânea de textos de autores escandinavos organizada por Fredrik Barth a partir de um simpósio financiado pela Wenner-Gren Fondation for Anthropological Research, realizado na Universidade de Bergen de 23 a 26 de fevereiro de de 1967, teve conseqüências fundamentais para o estudo das questões relativas à etnicidade e à construção de fronteiras entre grupos étnicos.

conceito, porém, desconsidera as características e fronteiras empíricas dos grupos étnicos, bem como as importantes questões teóricas que uma investigação das mesmas levanta.

Ainda que hoje ninguém mais sustente a ingênua suposição de que cada tribo e cada povo mantêm sua cultura através de uma indiferença hostil com relação a seus vizinhos, ainda persiste a visão simplista de que os isolamentos social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural. Uma investigação empírica do caráter das fronteiras étnicas, tal como apresentada nos ensaios que se seguem, traz duas descobertas que, apesar de não serem nem um pouco surpreendentes, demonstram bem a inadequação dessa visão. Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e freqüentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são freqüentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias.

Princípios gerais da abordagem

Há aqui, portanto, um importante campo de questões que precisa ser repensado. É necessário um ataque simultaneamente teórico e empírico: precisamos investigar detalhadamente os fatos empíricos em diversos casos e adequar nossos conceitos a esses fatos, de modo

a elucidá-los da maneira mais simples e pertinente possível e a permitir explorar suas implicações. Nos ensaios seguintes, cada autor aborda um caso com o qual está intimamente familiarizado em função de seu trabalho de campo, e tenta aplicar à análise um conjunto comum de conceitos. O principal ponto de partida teórico é composto por várias partes interconectadas. Em primeiro lugar, enfatizamos o fato de que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas. Tentamos relacionar outras características dos grupos étnicos a essa característica básica. Em segundo lugar, todos os trabalhos apresentados assumem na análise um ponto de vista gerativo: em vez de trabalharmos com uma tipologia de formas de grupos e de relações étnicas, tentamos explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos. Em terceiro lugar, para observarmos esses processos, deslocamos o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção. Cada um desses pontos requer certa elaboração.

Definição de grupo étnico

A expressão grupo étnico é geralmente entendida na literatura antropológica (ver, por exemplo, Narroll 1964) como a designação de uma população que:

1. em grande medida se autoperpetua do ponto de vista biológico;
2. compartilha valores culturais fundamentais, realizados de modo patentemente unitário em determinadas formas culturais;
3. constitui um campo de comunicação e interação;
4. tem um conjunto de membros que se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem.

Essa definição típico-ideal não está muito longe, em termos de conteúdo, da proposição tradicional de que uma raça = uma

cultura = uma língua, e de que sociedade = unidade que rejeita ou discrimina outros. Mesmo assim, na forma modificada apresentada acima, não deixa de ser uma definição que se aproxima suficientemente de muitas situações etnográficas empíricas, ao menos tal como elas apareceram e foram relatadas, de modo que esse significado continua a ser útil para os objetivos da maioria dos antropólogos. Minha discordância não diz respeito tanto ao conteúdo substantivo dessas características, ainda que eu pretenda demonstrar que temos muito a ganhar com uma certa mudança de ênfase; minha principal objeção é que, tal como está formulada, essa definição nos impede de compreender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humanas. Isso porque ela evita as questões mais fundamentais: ao tentar oferecer um modelo típico-ideal de uma forma empírica encontrada recorrentemente, essa formulação traz implícita uma visão preconcebida de quais são os fatores significativos para a gênese, a estrutura e a função de tais grupos.

O principal problema desta visão é o seu pressuposto de que a manutenção das fronteiras não é problemática, e que isto se dá como conseqüência do isolamento que as características arroladas implicam: diferenças racial e cultural, separação social, barreiras lingüísticas, inimizade espontânea e organizada. Com isso, limita-se também a gama de fatores que usamos para explicar a diversidade cultural: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, respondendo principalmente a fatores ecológicos locais, através de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Essa história produziu um mundo de povos separados, cada qual com sua cultura e organizado em uma sociedade, passível de ser legitimamente isolada para descrição como se fosse uma ilha.

Os grupos étnicos como unidades portadoras de cultura

Em vez de discutir a adequação dessa versão da história da cultura para qualquer coisa que não ilhas pelágicas, apontarei algumas das

inconsistências lógicas desse ponto de vista. Dentre as características listadas, geralmente o compartilhamento de uma mesma cultura assume importância central. Na minha concepção, é muito mais vantajoso considerar essa importante característica como uma conseqüência ou resultado ao invés de tomá-la como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos. Quando se opta por considerar como característica primária dos grupos étnicos seu aspecto de unidades portadoras de cultura, há uma série de implicações de longo alcance. Somos levados a identificar e distinguir os grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais eles são os portadores. Esse ponto de vista contém um opinião preconcebida a respeito (i) da natureza da continuidade dessas unidades no tempo; e (ii) do locus dos fatores que determinam a forma dessas unidades.

1. Dada a ênfase na dimensão desses grupos como portadores de cultura, a classificação das pessoas e dos grupos locais como membros de um grupo étnico deve necessariamente depender da presença de traços culturais particulares. Na tradição das áreas culturais, isso é algo que pode ser julgado objetivamente pelo observador etnográfico, sem que se leve em conta as categorias e preconceitos dos atores. Diferenças entre os grupos tornam-se diferenças entre inventários de traços; a atenção concentra-se sobre a análise das culturas, em detrimento da organização étnica. Conseqüentemente a relação dinâmica entre os grupos será descrita através de estudos de aculturação do tipo que atrai cada vez menos interesse na antropologia, ainda que sua inadequação teórica nunca tenha sido discutida a fundo. E uma vez que a origem histórica de qualquer conjunto de traços culturais é sempre diversificada, esse ponto de vista abre espaço também para uma "etnohistória" que produz uma crônica de aquisições e mudanças culturais e tenta explicar a causa do empréstimo de certos itens. No entanto qual é efetivamente a unidade cuja continuidade no tempo é representada nesses estudos? Paradoxalmente, aí devem ser incluídas culturas existentes no passado, que no presente seriam evidentemente

excluídas devido a diferenças entre suas formas — justamente as diferenças usadas para identificar a diferenciação sincrônica de unidades étnicas. Essa confusão certamente não ajuda a esclarecer a interconexão entre "grupo étnico" e "cultura".

2. As formas culturais aparentes que podem ser arroladas em séries de traços exibem os efeitos da ecologia. Não me refiro aqui ao fato de que elas refletem uma história de adaptação ao meio ambiente; em um sentido mais imediato, elas também refletem as circunstâncias externas às quais os atores têm que se acomodar. Será que as mesmas pessoas, com os mesmos valores e idéias, não adotariam diferentes padrões de vida e institucionalizariam diferentes formas de comportamento, se postas diante de oportunidades diferentes oferecidas por ambientes distintos? Além disso, também é razoável esperar que um dado grupo étnico, distribuindo-se sobre um território que apresenta circunstâncias ecológicas variáveis, mostre uma diversidade regional de comportamentos institucionalizados manifestos que não reflete diferenças de orientação cultural. Como então classificar essa diversidade, se adotamos as formas institucionais explícitas como critério diagnóstico? Um exemplo pertinente é a distribuição e a diversidade dos sistemas sociais locais dos Pathan[2]. Em função de seus valores básicos, um pathan das áreas montanhosas ao sul, nas quais há uma organização homogênea baseada em linhagens, necessariamente percebe o comportamento dos Pathan, de Swat, como algo tão diferente e tão repreensível em termos de seus próprios valores, que dizem que seus irmãos do norte "não são mais pathan". De fato, em termos de critérios "objetivos", o padrão explícito de organização destes últimos parece mais próximo daquele dos Punjabi. Mas eu descobri que, explicando aos Pathan do sul as circunstâncias existentes no norte, era possível fazê-los concordar que os do norte eram também pathan, e até mesmo admitir que, naquelas circunstâncias, eles

[2] N. do E. Ver, no presente volume, o capítulo "A identidade pathan e sua manutenção", p. 69-93.

próprios talvez agissem da mesma maneira. É, portanto, inadequado considerar que as formas institucionais manifestas constituem as características culturais que a todo momento permitem distinguir um grupo étnico, pois estas formas são determinadas tanto pela ecologia quanto pelo legado cultural. Também não é correto alegar que toda diversificação interna a um grupo seja um primeiro passo rumo à subdivisão e à multiplicação de unidades. Há casos bem conhecidos e documentados de um mesmo grupo étnico, caracterizando-se também por um nível relativamente simples de organização econômica, ocupando vários nichos ecológicos diferentes e, ainda assim, mantendo uma unidade cultural e étnica básica durante longos períodos de tempo, como, por exemplo, o caso dos Chuckchee do interior e do litoral (Bogoras 1904-9) ou dos lapões das renas, dos rios e do litoral (Gjessing 1954).

Em seu ensaio "Diferenciação étnica e cultural", Blom[1] apresenta argumentos convincentes a respeito desse ponto ao estudar os agricultores das regiões montanhosas da Noruega central. Ele mostra como a participação e auto-avaliação desses agricultores no que diz respeito aos valores noruegueses mais gerais assegura um pertencimento contínuo ao grupo étnico mais amplo, apesar dos padrões de atividade extremamente específicos e desviantes que a ecologia local lhes impõe. Para analisar casos como esse, precisamos assumir um ponto de vista que não confunda os efeitos das circunstâncias ecológicas sobre o comportamento com os efeitos da tradição cultural, tornando possível a separação desses fatores e a investigação dos componentes culturais e sociais não-ecológicos que agem no sentido da criação de diversidade.

Os grupos étnicos como tipo organizacional

Ao se enfocar aquilo que *é socialmente* efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social. A característica

[1] Blom, Jan-Petter. "Ethnic and cultural differentiation". Em: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

crítica passa a ser então o item 4 da lista da página 27: a auto-atribuição e a atribuição por outros. A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos.

É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças "objetivas"; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas. Por um lado, variações ecológicas às vezes marcam e exageram certas diferenças; por outro, algumas diferenças culturais são usadas pelos atores como sinais e emblemas de diferença, ignorando-se outras. Além disso, em algumas relações diferenças radicais são atenuadas e denegadas. O conteúdo cultural das dicotomias étnicas parece ser, em termos analíticos, de duas ordens diferentes: (i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se freqüentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida; e (ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas. Uma vez que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade. Nenhum desses tipos de "conteúdos" culturais deriva de uma simples lista descritiva de características ou diferenças culturais; não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes.

Em outras palavras, as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais. Podem ter grande importância em termos de comportamento, mas não necessariamente; podem colorir toda a vida social, mas também ser relevantes apenas em determinados setores de atividade. Há claramente aqui um grande campo para descrições etnográficas e comparativas das diferentes formas de organização étnica.

A ênfase na atribuição como característica fundamental dos grupos étnicos resolve também as duas dificuldades conceituais discutidas anteriormente.

1. Quando as unidades étnicas são definidas como um grupo atributivo e exclusivo, a sua continuidade é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. As características culturais que assinalam a fronteira podem mudar, assim como podem ser transformadas as características culturais dos membros e até mesmo alterada a forma de organização do grupo. Mas o fato de haver uma contínua dicotomização entre membros e não-membros nos permite especificar a natureza da continuidade e investigar forma e conteúdo culturais em mudança.

2. Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e "objetivas" que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. Os efeitos disso, comparados com outros fatores que influenciam o comportamento efetivo, podem então ser tomados como objeto para investigação.

As fronteiras dos grupos étnicos

Desse ponto de vista, o foco central para investigação passa a ser a

fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas.

Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Ou seja, é pressuposto que ambos estejam basicamente "jogando o mesmo jogo", e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínios de atividade. Por outro lado, a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que se pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos.

Isso torna possível compreender uma última forma de manutenção de fronteiras étnicas através da qual unidades e fronteiras culturais persistem. A manutenção de fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como gera certa congruência de códigos e valores — em outras palavras, uma similaridade ou comunidade cultural (cf. Barth, 1966 para minha argumentação a esse respeito). Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais. Considero que a característica organizacional que deve ser geral em todas as relações interétnicas é um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos. Em toda vida social organizada, aquilo que pode ser tomado como relevante para a interação em qualquer situação social particular é prescrito (Goffman 1959). Havendo conformidade quanto a essas prescrições, a concordância das pessoas quanto a códigos e valores não precisa estender-se para além daquilo que é relevante para aquelas situações sociais nas quais elas interagem. Relações interétnicas estáveis pressupõem precisamente esse tipo de estrutura de interação: um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou proscrições com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação.

Sistemas sociais poliétnicos

Evidentemente, é isso o que Furnivall (1944) retratou com grande clareza em sua análise da sociedade plural: uma sociedade poliétnica integrada no âmbito do mercado sob o controle de um sistema estatal dominado por um dos grupos, mas preservando amplos espaços de diversidade cultural nos setores de atividade doméstica e religiosa.

O que os antropólogos posteriores não levaram suficientemente em conta foi a possível variedade dos setores de articulação e de separação, e a variedade de sistemas poliétnicos que isso implica. Sabemos alguma coisa a respeito dos sistemas melanésios de troca de objetos pertencentes à esfera de alto prestígio da economia, e até algo sobre a etiqueta e as prescrições que governam esta situação de troca que a isolam de outras atividades. Temos informações também a respeito de vários sistemas policêntricos tradicionais do Sudeste Asiático[4] em que há integração tanto na esfera do comércio regulado pelo prestígio, quanto nas estruturas políticas quase-feudais. Já algumas regiões do sudoeste da Ásia mostram formas baseadas em uma economia de mercado monetarizada de maneira mais plena, concomitante a uma integração política de caráter policêntrico. Devemos lembrar ainda a cooperação ritual e produtiva e a integração política observadas no sistema de castas indiano, no qual talvez apenas o parentesco e a vida doméstica permaneçam como setor proscrito e fonte de diversidade cultural. Nada é ganho ao se juntar esses vários sistemas sob o rótulo cada vez mais vago de sociedade "plural", ao passo que a investigação das diferentes variedades de estrutura pode lançar luz sobre as formas sociais e culturais.

Aquilo que no nível macro podemos chamar de articulação e separação corresponde, no nível micro, a conjuntos sistemáticos de restrições com relação a papéis. Todos esses sistemas têm em comum o princípio de que a identidade étnica implica uma série de restrições quanto aos tipos de papel que um indivíduo pode assumir, e quanto aos parceiros que ele pode escolher para cada tipo diferente de transação.[5] Em outras palavras, se considerarmos a identidade

[4] Cf. Izikowitz, Karl. G. "Neighbours in Laos". Em: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

[5] A enfática negação ideológica do primado da identidade étnica (e posição social) que caracteriza as religiões universais surgidas no Oriente Médio pode ser compreendida nesta perspectiva, já que praticamente qualquer movimento de reforma social ou ética nas sociedades poliétnicas dessa região colidiriam com convenções e normas de caráter étnico.

étnica como um status, este será superior em relação à maioria dos outros status e definirá a constelação permissível de status, ou personalidades sociais, que um indivíduo com uma dada identidade étnica pode assumir. Neste sentido, a identidade étnica é semelhante ao sexo e à posição social, pois ocasiona restrições em todas as áreas de atividade e não apenas em determinadas situações sociais[6]. Assim, pode-se dizer que é uma identidade *imperativa*, uma vez que não pode ser desconsiderada e temporariamente deixada de lado em função de outras definições da situação. As restrições quanto ao comportamento de uma pessoa que decorrem de sua identidade étnica tendem portanto a ter caráter absoluto e, no caso de sociedades poliétnicas complexas, bastante abrangente. As convenções sociais e morais componentes dessa identidade tornam-se ainda mais resistentes à mudança ao serem agrupadas em conjuntos estereotipados, considerados característicos de uma identidade singular.

As associações entre identidades e padrões valorativos

A análise das características interacionais e organizacionais das relações interétnicas foi prejudicada pela falta de atenção dada aos problemas da manutenção de fronteiras. Isso talvez se deva ao fato de os antropólogos terem passado a raciocinar com uma idéia equivocada a respeito da situação interétnica prototípica. A tendência foi pensar em termos de povos diferentes, com histórias e culturas diferentes, que em dado momento se reúnem e se acomodam uns aos outros, geralmente em um contexto colonial. Mas eu argumentaria que, para melhor visualizar os requisitos básicos da coexistência de diferentes grupos étnicos, deveríamos nos perguntar o que é necessário para que as distinções étnicas *surjam* em uma dada área. Em termos organizacionais, fica claro que esses requisitos são, em primeiro lugar, uma classificação de setores da população em categorias

[6] A diferença entre grupos étnicos e estratos sociais, aparentemente problemática neste momento da argumentação, será desenvolvida adiante.

de status exclusivas e imperativas e, em segundo lugar, uma aceitação do princípio segundo o qual os padrões aplicados a uma dessas categorias podem ser diferentes daqueles aplicados a uma outra. Ainda que isso por si só não explique por que as diferenças culturais surgem, permite-nos perceber como elas persistem. Cada categoria pode ser associada a uma escala de valores distinta. Quanto maiores as diferenças entre esses padrões valorativos, maiores as restrições à interação étnica, pois os status e as situações presentes na totalidade do sistema social que envolvam comportamentos discrepantes com relação às orientações valorativas de uma pessoa devem ser por esta evitados, uma vez que esses comportamentos sofrerão sanções negativas. Além disso, dado que as identidades são tanto sinalizadas como assumidas, todas as novas formas de comportamento tenderão a ser dicotomizadas; portanto, esperaríamos que as restrições em relação aos papéis sociais operassem de modo que houvesse relutância em agir de maneiras inovadoras porque uma pessoa teria medo de que o comportamento inovador fosse inadequado para alguém com sua identidade. Esperaríamos também que as pessoas rapidamente classificassem todas as formas de atividade associando-as a um ou a outro conjunto de características étnicas. Do mesmo modo que as dicotomizações em termos de trabalho masculino *versus* trabalho feminino parecem proliferar em algumas sociedades, a existência de categorias étnicas básicas parece constituir um fator que incentiva a proliferação de diferenciações culturais.

Nesses sistemas, as sanções que produzem a adesão aos valores específicos de cada grupo não são exercidas apenas por aqueles que compartilham da mesma identidade. Também nesse aspecto o paralelo com outros status imperativos é útil: do mesmo modo que ambos os sexos ridicularizam o homem que é efeminado, e todas as classes punem o proletário com ares de riqueza, também é provável que os membros de todos os grupos étnicos em uma sociedade poliétnica ajam de modo a manter as dicotomias e diferenças. Onde as identidades sociais são organizadas e alocadas de acordo com

esses princípios, haverá uma tendência no sentido de canalizar e padronizar a interação e no sentido da emergência de fronteiras que mantêm e produzem diversidade étnica dentro de sistemas sociais maiores e mais abrangentes.

A interdependência dos grupos étnicos

O vínculo positivo que conecta vários grupos étnicos em um sistema social abrangente depende da complementaridade dos grupos com relação a algumas de suas características culturais peculiares. Essa complementaridade pode dar origem a uma interdependência ou simbiose, constituindo as áreas de articulação às quais nos referimos. Já nos campos em que não há complementaridade, não existe também nenhuma base para a organização de acordo com linhas étnicas: não haverá interação alguma ou haverá interação sem referência à identidade étnica.

Há grandes diferenças entre os sistemas sociais quanto ao grau em que a identidade étnica como status imperativo cria restrições à variedade de status e papéis que a pessoa pode assumir. Nos casos em que os valores distintivos ligados à identidade étnica forem relevantes apenas para poucos tipos de atividade, a organização social nela baseada será igualmente limitada. Já os sistemas poliétnicos complexos claramente acarretam diferenças de valor amplamente relevantes e múltiplas restrições quanto a possíveis combinações de status e modalidades de participação social. Nesse tipo de sistema, os mecanismos de manutenção de fronteiras devem ser muito eficazes pelas seguintes razões: (i) a complexidade está baseada na existência de diferenças culturais importantes e complementares; (ii) essas diferenças devem ser largamente padronizadas dentro de cada grupo étnico — ou seja, o conjunto de status, ou a pessoa social, de cada membro de um grupo deve ser altamente estereotipado para que a interação possa basear-se em identidades étnicas; e (iii) as características culturais de cada grupo étnico devem permanecer estáveis, para que as diferenças complementares que estão na base do sistema possam persistir diante de contatos interétnicos

bastante próximos. Nos casos em que estiverem presentes tais condições, os grupos étnicos podem adaptar-se uns aos outros de forma estável e simbiótica: os outros grupos étnicos presentes na região tornam-se parte do ambiente natural; os setores em que há articulação oferecem áreas que podem ser exploradas e, do ponto de vista dos membros de qualquer um dos grupos, os outros setores de atividade dos demais grupos parecem em grande medida irrelevantes.

A perspectiva ecológica

Essas interdependências podem ser parcialmente analisadas do ponto de vista da ecologia cultural: os setores de atividade em que diferentes populações com diferentes culturas se articulam podem ser pensados como nichos aos quais o grupo está adaptado. Essa interdependência ecológica pode assumir diversas formas, das quais é possível construir uma tipologia aproximada. Nos casos em que dois ou mais grupos étnicos estão em contato, suas respectivas adaptações podem ter as seguintes formas:

1. Cada grupo pode ocupar nichos distintos no ambiente natural e reduzir ao mínimo a competição por recursos. Nesse caso, sua interdependência será limitada apesar de residirem na mesma região, e a articulação tenderá a se dar principalmente através do comércio e talvez em uma esfera cerimonial-ritual.

2. Os grupos podem monopolizar territórios separados, e nesse caso eles estarão em competição por recursos e sua articulação envolverá a política ao longo da fronteira e possivelmente incluirá outros setores.

3. Os grupos podem oferecer bens e serviços importantes uns aos outros, ou seja, ocupar nichos recíprocos e portanto distintos, porém intimamente interdependentes. Caso não haja uma articulação muito próxima no setor político, decorrerá daí uma situação simbiótica clássica e surgirá uma variedade de campos de articulação possíveis. Se houver também competição e acomodação através da monopolização diferencial dos meios de produção, decorrerá

daí uma articulação política e econômica bastante estreita, abrindo possibilidades para outras formas de interdependência.

Essas alternativas referem-se a situações estáveis. Mas é muito comum encontrar uma quarta forma básica nos casos em que dois ou mais grupos entremeados em um território competem, ao menos parcialmente, pelo mesmo nicho. Com o tempo, esperar-se-ia que um dos grupos deslocasse o outro ou que surgisse uma acomodação envolvendo uma crescente complementaridade e interdependência.

A literatura antropológica sem dúvida oferece exemplos típicos dessas situações. Todavia a observação cuidadosa da maioria dos casos empíricos mostra situações consideravelmente misturadas, e apenas através de simplificações bastante grosseiras se poderia reduzi-las a tipos simples. Em outro trabalho (Barth 1964b), procurei ilustrá-lo no caso de uma região do Baluquistão, e minha expectativa é que de maneira geral seja verdadeiro que um dado grupo étnico, nas diferentes fronteiras que delimitam sua distribuição e nas suas diferentes formas de acomodação, exiba simultaneamente diversas dessas formas em suas relações com outros grupos.

A perspectiva demográfica

Essas variáveis, porém, descrevem apenas parcialmente a forma de adaptação de um determinado grupo. No que diz respeito a isso, mesmo que essas variáveis mostrem a estrutura qualitativa — e idealmente também quantitativa — dos nichos ocupados por um determinado grupo, não se pode ignorar os problemas de número e equilíbrio envolvidos em sua adaptação. Sempre que uma população depender da exploração de um nicho natural, haverá necessariamente, para o tamanho que essa população pode alcançar, um limite superior que corresponde à capacidade suporte desse nicho. Qualquer adaptação estável implica controle do tamanho da população. Além disso, se duas populações são ecologicamente interdependentes, como no caso de dois grupos étnicos em uma relação

simbiótica, isso significa que qualquer variação no tamanho de uma deve ter efeitos importantes no tamanho da outra. Assim, em qualquer análise de sistemas poliétnicos com um mínimo de profundidade temporal, devemos ser capazes de explicar os processos através dos quais os tamanhos dos grupos étnicos interdependentes atingem um ponto de equilíbrio. Cada equilíbrio demográfico envolvido é bastante complexo: a adaptação de um determinado grupo a um nicho natural é afetada por seu tamanho *absoluto*, mas a adaptação de um grupo étnico ao nicho constituído por um outro é afetada por seu tamanho *relativo*.

Os problemas demográficos envolvidos na análise das relações interétnicas em uma dada região concentram-se, portanto, em questões como as formas de recrutamento para os grupos étnicos e a sensibilidade das taxas de recrutamento às pressões exercidas sobre os diferentes nichos explorados por cada grupo. Esses fatores são críticos para a estabilidade de qualquer sistema poliétnico, e poderia inclusive parecer que qualquer mudança populacional teria conseqüências destrutivas. Não é necessariamente isso o que ocorre, como podemos observar no trabalho de Siverts[7]. Na maioria das situações, porém, os sistemas poliétnicos que temos observado envolvem processos bastante complexos de movimento e ajuste populacional. Torna-se claro que vários outros fatores além da fertilidade e mortalidade humanas afetam os balanços demográficos. Tomando um determinado território, há, por exemplo, fatores relativos aos deslocamentos individuais e grupais: a emigração que alivia a pressão, a imigração que faz com que um ou vários grupos que residem no mesmo lugar se mantenham como postos avançados de reservatórios populacionais maiores situados em algum outro lugar. A migração e as conquistas têm papel intermitente na redistribuição das populações e nas mudanças de suas relações. Mas o papel mais

[7] Siverts, Henning. "Ethnic stability and boundary dynamics in Southern Mexico". Em: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

interessante e muitas vezes fundamental é desempenhado por outro conjunto de processos que modificam as identidades de indivíduos e grupos. Afinal de contas, o material humano organizado em um grupo étnico não é imutável, e ainda que os mecanismos sociais discutidos até aqui tendam a manter as dicotomias e as fronteiras, eles não acarretam necessariamente uma "estase" do material humano que organizam: as fronteiras podem persistir apesar do que poderíamos qualificar figurativamente de "osmose" das pessoas que as atravessam.

Essa perspectiva leva a um importante esclarecimento a respeito das condições necessárias para o surgimento de sistemas poliétnicos complexos. Ainda que o surgimento e a persistência desses sistemas pareçam depender de relativa estabilidade das características culturais associadas aos grupos étnicos — ou seja, grande rigidez nas fronteiras de interação — daí *não* decorre que haja rigidez semelhante no que diz respeito aos padrões de recrutamento dos grupos étnicos ou de atribuição de pertencimento a eles: ao contrário, as relações interétnicas que observamos freqüentemente envolvem diversos processos que ocasionam mudanças nas identidades individuais e grupais e, conseqüentemente, modificam os outros fatores demográficos presentes na situação. Exemplos de fronteiras étnicas estáveis e persistentes que, todavia, são atravessadas por fluxos de pessoas são bem mais comuns do que a literatura etnográfica nos levaria a acreditar. Os trabalhos apresentados na coletânea *Os grupos étnicos e suas fronteiras* por mim organizada trazem exemplos dos diferentes processos que acarretam essas travessias de fronteira e também mostram que as condições que as causam são diversificadas. Abordaremos brevemente alguns desses processos.

Fatores envolvidos na mudança de identidade

Os Yao descritos por Kandre (1967b) são um dos muitos povos das montanhas que vivem na borda sul da região chinesa. Os Yao se organizam para a produção em grupos domésticos compostos por famílias extensas, que por sua vez se alinham em clãs e em aldeias.

A liderança do grupo doméstico é muito clara, ao passo que a comunidade e a região são autóctones e acéfalas, ligadas de diversas maneiras a domínios políticos poliétnicos. A identidade e as distinções são expressas em complexos idiomas rituais, envolvendo sobretudo o culto aos ancestrais. Esse grupo, no entanto, apresenta uma taxa de incorporação extremamente alta, com 10% de não-yaos tornando-se yaos a cada geração (Kandre 1967a: 594). A mudança de pertencimento ocorre de maneira individual e principalmente com crianças, envolvendo a compra da pessoa pelo líder de um grupo doméstico yao, a adoção, que acarreta assumir o status de parente, e a assimilação ritual completa. Ocasionalmente, a mudança de pertencimento étnico é também realizada por homens adultos através do casamento uxorilocal; os homens chineses são contrapartes aceitáveis nesses arranjos.

As condições para essa forma de assimilação claramente envolvem um duplo aspecto: em primeiro lugar, a presença de mecanismos culturais que permitem implementar a incorporação, incluindo-se aí a idéia de obrigações para com os ancestrais, compensação por pagamento etc.; em segundo lugar, o incentivo representado pelas vantagens evidentes para o grupo doméstico ao qual se dá a incorporação, bem como para o seu líder. Essas vantagens estão relacionadas ao papel do grupo doméstico como unidade produtiva, às técnicas de gestão agrícola — em função das quais o tamanho ótimo da unidade é de seis a oito pessoas trabalhando — e também ao padrão de competição intracomunitária entre os líderes dos grupos domésticos por riqueza e influência.

Por sua vez, o caso dos movimentos através das fronteiras norte e sul da área pathan[8] ilustra formas e condições bastante diferentes. Os Pathan do sul tornam-se baluchis, sem que ocorra o contrário. Essa transformação pode ocorrer com indivíduos, mas é mais comum que envolva grupos domésticos inteiros ou pequenos con-

[8] N. do E. Ver, no presente volume, o capítulo "A identidade pathan e sua manutenção", p. 69-93.

juntos de grupos domésticos; ocasiona a perda de posição dentro do rígido sistema segmentar genealógico e territorial dos Pathan e a incorporação no sistema hierárquico e centralizado dos Baluchi através de contratos clientelísticos. A aceitação no grupo receptor depende da ambição e do oportunismo dos líderes políticos baluchis. Em contrapartida, os Pathan do norte, ao sofrerem uma perda análoga de posição em seu sistema nativo, geralmente se transferiram para o Kohistão e conquistaram aí novos territórios. Com o tempo, o efeito foi uma reclassificação das comunidades que se transferiram, com sua incorporação aos conjuntos localmente diversificados de tribos e grupos kohistanis.

Talvez o caso mais marcante seja o de Darfur, apresentado por Haaland[9], que mostra os membros do grupo Fur, do Sudão. Eles são agricultores e mudam de identidade, assumindo a de árabes nômades criadores de gado. Esse processo dependeu de uma circunstância econômica muito específica: a ausência de oportunidades de investimento de capital na economia das aldeias fur, inversamente ao ocorrido entre os nômades. O capital acumulado e as oportunidades para administrá-lo e aumentá-lo ofereceram incentivos para que grupos domésticos fur abandonassem seus campos e aldeias e mudassem de vida, passando a acompanhar seus vizinhos Baggara. Nos casos em que a mudança foi bem-sucedida do ponto de vista econômico, passaram também a unir-se a uma ou outra das unidades políticas frouxas, porém formalmente centralizadas, dos Baggara.

Esses processos que induzem um fluxo de pessoas que atravessam fronteiras étnicas afetam necessariamente o equilíbrio demográfico entre os respectivos grupos. Saber se esses processos contribuem para a estabilidade desse equilíbrio é uma questão completamente diferente. Para que isso aconteça, esses processos teriam de ser sensíveis de forma homeostática a mudanças no grau de

[9] Haaland, Gunnar "Economic determinants in ethnic processes". Em: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

pressão sobre os nichos ecológicos. Normalmente não parece ser esse o caso. A assimilação de não-yaos parece aumentar ainda mais a taxa de crescimento e expansão dos Yao às expensas de outros grupos, e pode ser visto como um fator, ainda que de menor importância, contribuindo para o processo de progressivo predomínio da etnia chinesa, que vem ocasionando uma firme redução da diversidade étnica e cultural em uma grande região. Já o grau de assimilação de pathans por tribos baluchi apresenta indubitavelmente uma sensibilidade à pressão populacional nas regiões dos Pathan, mas ao mesmo tempo acarreta um desequilíbrio em função do qual as tribos Baluch vêm se espalhando em direção ao norte, apesar da maior pressão populacional nessa região. A assimilação pelos grupos do Kohistão, por sua vez, alivia a pressão populacional sobre a região dos Pathan ao mesmo tempo que mantém estável a fronteira geográfica. Já a nomadização dos Fur reforça os Baggara, que em outros lugares estão se tornando sedentários. A taxa de assimilação, todavia, *não* está correlacionada à pressão sobre as terras dos Fur: uma vez que a nomadização depende da acumulação de riquezas, essa taxa possivelmente decresce conforme o aumento da pressão populacional entre os Fur. O caso dos Fur demonstra também a instabilidade inerente de alguns desses processos e mostra que mudanças bastante limitadas podem ter resultados dramáticos: com a inovação tecnológica na horticultura ao longo dos últimos dez anos, surgiram novas oportunidades de investimento, que provavelmente reduzirão em muito ou mesmo reverterão momentaneamente o processo de nomadização.

Assim, ainda que os processos que induzem à mudança de identidade sejam importantes para a compreensão da maioria dos casos de interdependência étnica, eles não necessariamente conduzem à estabilidade populacional. Pode-se, no entanto, argumentar em termos gerais que, sendo as relações étnicas estáveis durante longos períodos de tempo, e particularmente nos casos em que a interdependência é estreita, é provável que haja um razoável equilíbrio demográfico. A análise dos diferentes fatores envolvidos nesse

equilíbrio é uma parte importante da análise das relações interétnicas na região.

A persistência das fronteiras culturais

Na discussão precedente a respeito da manutenção de fronteiras étnicas e dos fluxos de pessoas entre grupos étnicos, deixei de lado uma questão muito importante. Examinamos vários exemplos de como indivíduos e pequenos grupos podem mudar de local de moradia, de padrão de subsistência, de lealdades e formas políticas ou de pertencimento a grupos domésticos em função de circunstâncias econômicas e políticas específicas relativas à sua posição original e em meio ao grupo assimilador. Mas isso ainda não explica completamente por que tais mudanças levam a mudanças de identidade étnica, sem que essa troca de pessoal afete os grupos étnicos dicotomizados (a não ser quanto ao número de componentes de cada grupo). No caso da adoção e incorporação de indivíduos isolados, geralmente imaturos, por grupos domésticos já estabelecidos, como no caso dos Yao, a assimilação cultural completa é compreensível: neste caso, cada pessoa incorporada é totalmente imersa no padrão yao de relações e expectativas. Já nos outros exemplos não fica tão claro por que ocorrem mudanças totais da identidade. Não se pode argumentar que isso decorra de uma regra universal de integração cultural que faria com que assumir as práticas políticas próprias a um dado grupo ou seus padrões de adaptação ecológica na esfera da subsistência e da economia implicasse necessariamente adotar também as outras partes e formas que caracterizam o grupo étnico. Na verdade, o caso dos Pathan (Ferdinand, 1967) mostra diretamente a falsidade desse argumento, já que as fronteiras do grupo étnico Pathan cruzam os limites de unidades políticas e ecológicas. Com isso, um pequeno grupo pathan, usando a auto-identificação como critério fundamental de identidade étnica, poderia perfeitamente assumir obrigações políticas correspondentes ao pertencimento a uma tribo baluchi ou adotar práticas agrícolas e pecuárias kohistani, e mesmo assim continuar a identificar-se como

pathans. Do mesmo modo, poder-se-ia esperar que a nomadização entre os Fur levasse ao surgimento de um setor nômade entre eles, semelhante aos Baggara quanto ao modo de subsistência, mas distinto destes quanto a outras características culturais e ao seu rótulo étnico.

Evidentemente é isso o que aconteceu em muitas situações históricas. Mas nos casos em que isso *não* acontece, podemos ver os efeitos organizadores e canalizadores das distinções étnicas. Para explorar os fatores causadores dessa diferença, examinaremos primeiro as explicações específicas atribuídas às mudanças de identidade nos exemplos apresentados acima.

No caso das áreas fronteiriças dos Pathan, a influência e a segurança que alguém pode obter, no contexto das sociedades segmentares e anárquicas dessa região, dependem de suas ações prévias, ou melhor, do respeito que se obtém com esses atos em função do julgamento dos mesmos, de acordo com os padrões aceitos de avaliação. Os principais espaços para exibir as virtudes pathan são o conselho tribal e as oportunidades para a demonstração de hospitalidade. Quem mora em uma aldeia no Kohistão tem um padrão de vida que não permite competir em hospitalidade nem mesmo com os servos conquistados pelos Pathan das regiões vizinhas; e o cliente de um líder baluchi não tem o direito de se expressar no conselho tribal. Manter uma identidade pathan nessas circunstâncias, ou seja, declarar-se participante da competição por ser melhor em termos de padrões valorativos pathan, equivale a condenar-se antecipadamente a um fracasso completo. Mas se a pessoa optar por assumir uma identidade kohistani ou baluchi, poderá alcançar com a mesma performance uma posição bastante elevada em termos das escalas de valores que tornam-se então relevantes. Assim, nesse caso os incentivos para a mudança de identidade são inerentes à mudança das circunstâncias.

É claro que diferentes circunstâncias favorecem diferentes performances. Uma vez que a identidade étnica está associada a um conjunto culturalmente específico de padrões valorativos, segue-se

que há circunstâncias em que tal identidade pode ser realizada com relativo sucesso, e limites para além dos quais esse sucesso é impossível. Meu argumento é que as identidades étnicas não são mantidas quando esses limites são ultrapassados, pois o compromisso com determinados padrões valorativos não será sustentado em circunstâncias que tornam a performance comparativamente muito inadequada em termos desses padrões[10]. Os dois componentes dessa medida relativa de sucesso são, em primeiro lugar, a performance dos outros e, em segundo lugar, as alternativas abertas para cada um. Deve ficar claro que não se trata aqui de um apelo à adaptação ecológica. A viabilidade ecológica e a adequação ao ambiente natural só importam se colocarem limitações à sobrevivência física, coisa que raramente entra em questão quando se trata de grupos étnicos. O que importa é a qualidade da performance dos outros com quem se interage e a quem se é comparado, e também as identidades e conjuntos de padrões alternativos disponíveis para um dado indivíduo.

Identidade étnica e recursos materiais

Essa argumentação não esclarece, porém, os fatores de manutenção de fronteira no caso dos Fur. Haaland[11] discute como a vida nômade é avaliada de acordo com os padrões fur e mostra que desse ponto de vista o balanço entre vantagens e desvantagens permanece inconcluso. Para que esse caso seja comparável a outros, temos que examinar de maneira mais geral todos os fatores que afetam o comportamento em questão. Apresentaremos dados que derivam de contextos etnográficos muito diferenciados, ocorrendo variações simultâneas em diversos fatores.

A relação do indivíduo com os recursos produtivos aparece como um significativo contraste entre o Oriente Médio e a região

[10] Estou preocupado aqui apenas com o fracasso individual em manter a identidade, o que é conseguido pela maioria dos membros, e não com as questões mais amplas da vitalidade e da anomia culturais.

[11] Haaland, Gunnar "Economic determinants in ethnic processes". Op. cit.

de Darfur. No Oriente Médio, os meios de produção são considerados como propriedade definida e transferível, seja de caráter privado, seja de caráter corporado. Uma pessoa pode obtê-la através de uma transação específica e restrita, como uma compra ou um arrendamento; mesmo quando há conquista, os direitos que se obtêm são padronizados e limitados. Em Darfur, por outro lado, bem como em boa parte do Cinturão Sudanês, prevalecem outras convenções. A terra para cultivo é alocada para os membros da comunidade de acordo com suas necessidades. A distinção entre o proprietário e aquele que trabalha a terra, tão importante para a estrutura social da maioria das comunidades do Oriente Médio, não pode ser feita nesse caso porque a posse não envolve direitos separáveis, absolutos e transferíveis. O acesso aos meios de produção em uma aldeia fur depende apenas da inclusão na comunidade, ou seja, da inclusão na identidade étnica fur. De modo semelhante entre os Baggara, direitos sobre pastagens não são alocados e monopolizados, nem mesmo entre diferentes tribos. Ainda que grupos e tribos tendam a usar as mesmas rotas e áreas a cada ano, e possam algumas vezes tentar, de maneira *ad hoc*, evitar o acesso de outros às áreas que querem usar, normalmente se misturam e não têm nenhuma prerrogativa definida e absoluta. O acesso às pastagens ocorre automaticamente desde que se exerça a atividade de criação animal, redundando em ser baggara.

Os mecanismos básicos de manutenção de fronteira em Darfur são portanto bastante simples: uma pessoa tem acesso aos meios fundamentais de produção porque pratica uma certa modalidade de subsistência; isso traz como resultado todo um estilo de vida, e esse conjunto de características está subsumido nas denominações étnicas fur e baggara. Já no Oriente Médio, pode-se obter controle sobre os meios de produção através de transações que não envolvem outras atividades da pessoa; a identidade étnica, nesse caso, não é necessariamente afetada, o que abre caminho para a diversificação. Assim, no Oriente Médio os nômades, os camponeses e os citadinos podem pertencer a um mesmo grupo étnico; a persistência

das fronteiras étnicas depende de mecanismos mais sutis e específicos, ligados principalmente à inviabilidade de certas combinações de status e papéis.

Grupos étnicos e estratificação

Onde um grupo étnico tem controle sobre os meios de produção utilizados por outro grupo surge uma relação de desigualdade e estratificação. Portanto os Fur e os Baggara não compõem um sistema estratificado, pois ocupam nichos diferentes e têm acesso a eles de forma independente; já em certas partes da área pathan, encontramos uma estratificação baseada no controle da terra, com os Pathan na posição de senhores da terra e outros grupos fazendo o cultivo em regime de servidão. Em termos mais gerais, pode-se dizer que os sistemas poliétnicos estratificados existem sempre que os grupos caracterizam-se por um controle diferenciado sobre recursos valorizados por todos os grupos participantes do sistema. Dessa forma, as culturas dos grupos étnicos de tais sistemas são integradas de uma maneira especial, pois compartilham certas orientações e escalas valorativas gerais, com base nas quais podem fazer julgamentos em termos hierárquicos.

Em contrapartida, um sistema de estratificação não implica necessariamente a existência de grupos étnicos. Leach (1967) argumenta convincentemente que as classes sociais distinguem-se por diferentes subculturas e que essa caraterística é mais fundamental do que o ordenamento hierárquico entre as classes. Em muitos sistemas de estratificação, todavia, não há estratos claramente delimitados: nesses casos a estratificação baseia-se simplesmente em uma noção de escalas e no reconhecimento de um nível centrado em Ego, de "pessoas que são como nós", em oposição àqueles que são vistos como mais seletos e àqueles que são vistos como mais vulgares. Nesses sistemas, quaisquer que sejam as diferenças culturais, elas se apresentam de maneira gradativa, sem que surja algum tipo de organização social de grupos étnicos. Em segundo lugar, a maioria dos sistemas de estratificação permite ou implica uma

mobilidade de acordo com as escalas de avaliação que definem a hierarquia: um fracasso moderado no setor "B" da hierarquia transforma a pessoa em "C", e assim por diante. Por sua vez, os grupos étnicos não têm abertura para esse tipo de entrada, pois a atribuição da identidade étnica baseia-se em outros critérios mais restritivos. Isso é claramente ilustrado pela análise de Knutsson a respeito dos Galla no contexto da sociedade etíope[12]. Trata-se de um sistema social em que grupos étnicos inteiros são estratificados de acordo com suas posições de privilégio ou de incapacidade dentro do Estado. No entanto chegar ao governo não transforma um galla em um amhara, nem a expulsão como fora-da-lei redunda em perda da identidade galla.

Dessa perspectiva, o sistema de castas indiano apareceria como um caso especial de sistema poliétnico estratificado. As fronteiras entre as castas são definidas por critérios étnicos: fracassos individuais na performance levam a uma expulsão da casta, e não a um rebaixamento para uma casta inferior. O processo pelo qual o sistema hierárquico incorpora novos grupos étnicos é demonstrado pela *sanscritização dos povos tribais*: a aceitação das escalas básicas de valores que definem sua posição na hierarquia de pureza e poluição rituais é a única mudança de valores necessária para que um desses povos se transforme em uma casta indiana. Creio que uma análise dos diferentes processos de manutenção de fronteiras envolvidos em diferentes relações entre castas e em diferentes variações regionais do sistema de castas esclareceria muitas de suas características.

A discussão precedente traz à tona uma característica geral um tanto anômala da identidade étnica como status: a atribuição[13] não

[12] Knutsson, Karl Eric "Dichotomization and integration". Em: F. Barth (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

[13] Em oposição à classificação presumida em encontros sociais fortuitos — penso em uma pessoa em seu contexto social normal, no qual os outros possuem quantidade considerável de informações prévias sobre ela, e não nas possibilidades propiciadas ocasionalmente para mascarar a própria identidade diante de estranhos.

depende do controle de algum recurso específico, mas baseia-se em critérios relativos à origem e ao compromisso, enquanto em outros sistemas a performance no status, ou seja, o desempenho adequado dos papéis necessários para realizar a identidade requer tais recursos. No caso de um cargo burocrático, contrastantemente, a pessoa que ocupa o cargo recebe os recursos necessários para a performance de seu papel; já as posições no sistema de parentesco, atribuídas sem referência aos recursos possuídos por uma pessoa, também não dependem da performance — a pessoa continua a ser pai mesmo que não consiga suprir o filho com alimentos.

Assim, quando os grupos étnicos se inter-relacionam em um sistema estratificado, são necessários processos especiais que mantenham o controle diferencial de recursos. De modo esquemático, uma premissa básica da organização de grupos étnicos é que toda pessoa do grupo A possa desempenhar os papéis 1, 2 e 3. Se há concordância dos atores quanto a isso, a premissa necessariamente se realiza, a menos que o desempenho desses papéis necessite de recursos que estão distribuídos de acordo com um padrão discrepante. Se esses recursos são obtidos ou perdidos por vias que independem do fato de uma pessoa ser um A, e se eles são buscados ou evitados sem nenhuma referência à identidade da pessoa como A, a premissa será falsificada, pois alguns As tornam-se incapazes de desempenhar os papéis esperados. Na maioria dos sistemas estratificados, a solução para manter a integridade do sistema quando isso ocorre é deixar de considerar essas pessoas como A. Mas no caso da identidade étnica ocorre o contrário: a solução é passar a reconhecer que todos os As não podem mais ou não mais assumirão, por exemplo, os papéis 1 e 2, por exemplo. A persistência de sistemas poliétnicos estratificados implica, portanto, a presença de fatores que gerem e mantenham uma distribuição de recursos diferenciada, de acordo com as categorias étnicas: controles estatais, como no caso de alguns sistemas modernos, plurais e racistas; diferenças bem demarcadas nos padrões de avaliação, que canalizem os esforços dos atores em direções distintas, como nos

sistemas que incluem ocupações consideradas poluidoras; ou distinções culturais que gerem diferenças marcantes na organização política ou econômica ou nas habilidades individuais.

A questão da variação

Apesar desses processos, um rótulo étnico subsume várias características simultâneas que sem dúvida nenhuma se apresentam agrupadas em termos estatísticos, sem se tornarem interdependentes e conectadas de forma absoluta. Assim, haverá variações entre membros, alguns mostrando muitas das características próprias ao grupo e outros, poucas. Especialmente nos casos em que há mudanças nas identidades das pessoas, isso cria ambigüidades, pois nesses casos o pertencimento étnico é tanto uma questão de origem quanto de identidade atual. Haaland, por exemplo, foi levado a certos lugares para conhecer "os Fur que moram em acampamentos nômades", e eu próprio ouvi membros de seções tribais baluchi explicarem que eles na verdade eram pathans. Nesses casos em que as distinções efetivas são tão difusas, o que resta dos processos de manutenção de fronteira e das dicotomias categóricas? Em vez de desesperar-se ante o fracasso do esquematismo tipológico, é legítimo registrar que as pessoas de fato usam rotulações étnicas e que de fato há, em muitas partes do mundo, diferenças bastante marcantes de acordo com as quais determinadas formas de comportamento se agrupam; assim,grupos inteiros tendem a se encaixar em tais categorias em termos de seu comportamento objetivo. O que é surpreendente não é a existência de alguns atores que se posicionam entre essas categorias e de algumas regiões do mundo nas quais as pessoas não tendem a se distinguir dessa maneira, mas o fato de que as variações tendem efetivamente a se agrupar. Não se trata de nos preocuparmos com o aperfeiçoamento de uma tipologia, mas de tentarmos descobrir quais são os processos que produzem tal agrupamento.

Outra abordagem que tem sido adotada na antropologia é a dicotomização do material etnográfico em que se opõe o ideal ao

real, ou o conceitual ao empírico, concentrando-se então nas consistências (a "estrutura") da parte ideal ou conceitual dos dados e empregando alguma noção vaga referente a normas e a desvios individuais para dar conta dos padrões reais, estatisticamente observados. É claro que é perfeitamente viável distinguir o modelo que um povo tem de seu sistema social do padrão agregado de seu comportamento pragmático, e de fato é bastante importante não confundir as duas coisas. Mas os problemas mais férteis na antropologia social dizem respeito justamente ao modo como essas duas coisas se interconectam; a dicotomização e o confronto dos dois aspectos como sistemas totais não é necessariamente a melhor maneira de elucidá-los. Nos trabalhos de *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, tentamos construir a análise enfocando um nível mais básico de interconexão entre status e comportamento. Acredito que é para o agir que as pessoas têm categorias, e que é a interação, e não a contemplação, que as afeta significativamente. Ao indicar a conexão entre os rótulos étnicos e a manutenção da diversidade cultural, estou preocupado basicamente em mostrar como, dependendo das circunstâncias, certas constelações de categorias e de orientações valorativas acabam por realizar a si próprias, outras tendem a ser falsificadas pela experiência, e outras ainda são impossíveis de serem realizadas nas interações. As fronteiras étnicas só podem emergir e persistir na primeira situação, tendendo a se dissolver ou estar ausentes nas outras. Havendo esse *feedback* entre as experiências dos indivíduos e as categorias que eles empregam, torna-se possível manter dicotomias étnicas simples e reforçar os diferenciais estereotipados de comportamento, apesar da considerável variação objetiva. Isso ocorre porque os atores lutam por manter definições de situação convencionais nos encontros sociais, através da percepção seletiva, do tato e de sanções, além da dificuldade de encontrarem outras codificações mais adequadas para a experiência. A revisão só ocorre nos casos em que as categorizações se mostram grosseiramente inadequadas — e não apenas porque são não-verdadeiras em algum sentido objetivo, mas porque agir em termos dessas

categorias não traz nenhuma recompensa no domínio em que o ator torna essa categorização relevante. Assim, a dicotomia entre furs aldeões e baggaras nômades é mantida apesar da presença evidente de um acampamento de nômades fur nas vizinhanças: o fato de que aqueles nômades falam fur e têm conexões de parentesco com aldeões fur de algum lugar não muda a situação social em que os aldeões interagem com eles; simplesmente facilita as transações comuns que normalmente se dariam com os Baggara, como a compra de leite, a alocação de áreas para acampamento ou a obtenção de esterco. Já a dicotomia entre donos de terra pathan e trabalhadores não-pathan não pode ser mantida em uma situação na qual estes obtêm a propriedade da terra e deixam constrangidos os Pathan ao se recusarem a tratá-los com o respeito que a posição atribuída de servos imporia.

Minorias, párias e as características organizacionais da periferia

Em alguns sistemas sociais, os grupos étnicos residem lado a lado, ainda que nenhum aspecto fundamental da estrutura baseie-se nas relações interétnicas. Esses casos são normalmente referidos como sociedades com minorias, e a análise da situação das minorias envolve uma variante especial das relações interétnicas. Penso que, na maioria dos casos, essas situações surgiram como resultado de eventos históricos externos. Nestes, as diferenças culturais não surgiram a partir do contexto organizacional local; ao contrário, um contraste cultural preestabelecido passa a se conjugar com um sistema social também preestabelecido, tornando-se relevante de diversas maneiras para a vida local.

Uma forma extrema da posição de minoria, e que ilustra algumas mas não todas as suas características, é a situação dos grupos párias. Esses grupos são ativamente rejeitados pela população que os recebe por causa de comportamentos ou características que são claramente condenados, ainda que na prática se mostrem úteis de alguma maneira específica. Nos últimos séculos, os grupos de párias na Europa, como os carrascos, os negociantes de carne e couro de

cavalo, os coletores de dejetos humanos, os ciganos etc., exemplificam a maioria das características: como não respeitavam tabus básicos, eram rejeitados pela sociedade abrangente. Sua identidade impunha uma definição da situação que resultava em muito pouco espaço para a interação com pessoas da população majoritária e ao mesmo tempo, como status imperativo, representava uma incapacidade permanente que os impedia de assumir os status normais envolvidos em outras definições da situação de interação. Apesar dessas enormes barreiras, esses grupos não parecem ter desenvolvido a complexidade interna que nos levaria a considerá-los como grupos étnicos no sentido pleno, exceto os ciganos[14], um grupo culturalmente estrangeiro.

As fronteiras delimitando um grupo pária são mantidas fortemente pela população receptora que os exclui. Os párias freqüentemente são forçados a fazer uso de sinais diacríticos facilmente perceptíveis para anunciar sua identidade (mas muitas vezes essa identidade fornece a base para um determinado modo de vida, ainda que altamente inseguro, e por isso essa sobre-comunicação da identidade pode em alguns casos servir aos interesses individuais de um pária em sua competição com outros párias). Nos casos em que os párias tentam ingressar na sociedade mais abrangente, normalmente já têm bom conhecimento da cultura da população receptora; com isso, o problema reduz-se à questão de como evitar os estigmas de incapacidade, separando-se da comunidade pária e simulando outra origem.

Muitas situações de minoria têm um traço dessa rejeição ativa por parte da população receptora. Mas a característica geral de todas as situações minoritárias está na organização das atividades e da interação: no sistema social total, todos os setores de atividade

[14] O comportamento condenado que confere uma posição de pária aos ciganos é composto, mas baseia-se sobretudo na sua vida errante, originalmente em contraste com os laços de servidão na Europa, e depois em sua flagrante violação da ética puritana da responsabilidade, do trabalho árduo e da moralidade.

estão organizados de acordo com status abertos para os membros do grupo majoritário, enquanto o sistema de status da minoria é relevante somente para as relações entre os membros da população minoritária e apenas em alguns setores de atividade, sem oferecer uma base para ação nos demais setores, também valorizados na cultura minoritária. Há, portanto, uma disparidade entre valores e facilidades organizacionais: os objetivos mais valorizados estão fora do campo organizado pela cultura e pelas categorias da minoria. Apesar de esses sistemas conterem vários grupos étnicos, a interação entre os membros de diferentes grupos não provém da complementaridade das identidades étnicas; ela ocorre dentro da moldura das instituições e status do grupo dominante e majoritário, na qual a identidade como membro da minoria não dá nenhuma base para o agir, ainda que possa em algum grau implicar uma incapacidade para assumir status operativos. O trabalho de Eidheim oferece uma análise muito clara dessa situação, tal como encontrada entre os lapões do litoral.

Em outro sentido, contudo, pode-se dizer que em um sistema poliétnico desse tipo as características culturais contrastantes dos grupos componentes estão localizadas nos setores da vida em que a articulação não ocorre. Para a minoria, esses setores constituem "bastidores" em que as características que são estigmatizantes em termos da cultura dominante podem implicitamente transformar-se em objetos de transação.

A atual situação de minoria dos lapões surgiu em função de circunstância externas recentes. Anteriormente, o contexto de interação mais importante era a situação local em que dois grupos étnicos, com suficiente conhecimento mútuo das respectivas culturas, mantinham uma relação relativamente limitada e parcialmente simbiótica, baseada em suas respectivas identidades. Com a crescente integração à sociedade norueguesa, que trouxe a periferia norte para dentro do sistema nacional, a velocidade da mudança cultural aumentou drasticamente. A população do norte da Noruega tornou-se cada vez mais dependente do sistema institucional da sociedade

mais ampla, e a vida social dos noruegueses do norte passou a organizar-se crescentemente no sentido da realização de atividades e da obtenção de benefícios na esfera do sistema mais amplo. Esse sistema, por sua vez, até muito recentemente não levava em conta em sua estrutura a identidade étnica, e até uma década atrás não havia praticamente nenhum lugar no sistema em que se pudesse participar *como lapão*. Por outro lado, os lapões como cidadãos noruegueses são perfeitamente livres em sua participação, ainda que sofrendo de uma dupla deficiência em função de sua localização na periferia e do seu domínio inadequado da língua e cultura norueguesas. Nas regiões interioranas de Finmark, essa situação abriu espaço para lapões inovadores, com um programa político baseado no ideal do pluralismo étnico (ver Eidheim 1967), mas eles não conseguiram seguidores na região dos lapões do litoral (ver Eidheim 1969). Para esses lapões, a relevância de seus status e convenções torna-se bastante reduzida em um número cada vez maior de setores de suas vidas (ver Eidheim 1966), enquanto sua performance relativamente inadequada no sistema mais abrangente ocasiona frustrações e crises de identidade.

Contato e mudança culturais

Trata-se de um processo que nas atuais condições tornou-se muito generalizado, conforme a dependência dos produtos e instituições da sociedade industrial se espalha por todas as partes do mundo. O mais importante é reconhecer que uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simples com uma redução na relevância das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras. Isto fica demonstrado em boa parte dos estudos de caso.

A melhor maneira de analisar essa interconexão é o exame dos agentes de mudança: quais estratégias se abrem e são interessantes para eles, e quais são as implicações organizacionais das diferentes escolhas que eles venham a realizar? Os agentes, nesse caso, são os

indivíduos que costumam ser chamados, um tanto etnocentricamente, de novas elites: aquelas pessoas que, nos grupos menos industrializados, têm maior contato com os bens e as organizações das sociedades industrializadas, bem como maior dependência dos mesmos. Em sua busca por participação nos sistemas sociais mais amplos, visando obter novas formas de valor, eles podem escolher entre as seguintes estratégias básicas: (i) tentar passar para a sociedade e o grupo cultural industrial previamente estabelecido, incorporando-se a ele; (ii) aceitar um status de "minoria" ao mesmo tempo que tentam se acomodar às deficiências relacionadas com o seu caráter de minoria e reduzi-las encapsulando todos os diferenciadores culturais nos setores em que não há articulação e participando do sistema mais amplo nos outros setores de atividade; (iii) optar pela ênfase de sua identidade étnica, usando-a para desenvolver novas posições e padrões a fim de organizar atividades naqueles setores previamente não encontrados em sua sociedade, ou que não eram suficientemente desenvolvidos no que diz respeito aos novos objetivos surgidos. Caso os inovadores culturais tenham sucesso na primeira estratégia, seu grupo étnico perderá sua fonte de diversificação interna e provavelmente permanecerá como um grupo étnico conservador e pouco articulado à sociedade abrangente, situado em uma posição baixa na hierarquia da mesma. Uma aceitação geral da segunda estratégia fará com que se evite o surgimento de uma organização poliétnica claramente dicotomizante e, dada a diversidade da sociedade industrial e a conseqüente variação e multiplicidade de campos de articulação, provavelmente ocorrerá com o tempo uma assimilação da minoria. A terceira estratégia gera muitos dos interessantes movimentos que podem ser observados hoje, desde movimentos nativistas até os novos Estados.

Não sou capaz aqui de apresentar as variáveis que afetam a opção por uma ou outra das estratégias básicas, a forma concreta que essa estratégia tomará em cada caso, o grau de sucesso alcançado e quais suas implicações cumulativas. Tais fatores abrangem desde o número de grupos étnicos incluídos no sistema até as caracterís-

ticas do regime ecológico e detalhes relativos às culturas que constituem tal sistema. Muitos exemplos desses fatores podem ser encontrados nos trabalhos de *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Todavia pode ser interessante registrar aqui algumas das formas pelas quais a identidade étnica assume relevância organizacional em relação aos novos setores surgidos na atual situação.

Em primeiro lugar, os inovadores podem optar por enfatizar um dado nível de identidade dentre os vários presentes na organização social tradicional. Tanto tribo como casta, grupo lingüístico, região ou Estado, têm características que os tornam uma identidade étnica primária potencialmente adequada para servir como referência do grupo; qual delas será adotada efetivamente depende da presteza com que se possa fazer outras pessoas assumirem essas identidades, bem como dos fatos táticos friamente avaliados. Assim, mesmo que o tribalismo pareça ser capaz de obter o mais alto nível de adesão em muitas regiões da África, os grupos resultantes desse processo parecem ser incapazes de resistir ao aparato sancionador de uma organização estatal, ainda que esta seja muito rudimentar.

Em segundo lugar, variam tanto o modo de organização do grupo étnico como a articulação interétnica que é buscada em cada caso. O fato de que as formas contemporâneas sejam predominantemente políticas não reduz em nada seu caráter étnico. Esses movimentos políticos constituem novas maneiras de tornar organizacionalmente relevantes as diferenças culturais (Kleivan, 1967), e também de articular os grupos étnicos dicotomizados. A proliferação de grupos de pressão, partidos políticos, ideais de Estados independentes, bem como um grande número de associações subpolíticas (Sommerfelt 1967), todos com base étnica, demonstram a importância dessas novas formas. Em outras regiões, movimentos religiosos ou seitas introduzidas pelas missões religiosas são usados para dicotomizar e articular grupos de novas maneiras. Um aspecto marcante é que esses novos padrões só muito raramente trazem uma preocupação com a esfera econômica — fator

tão fundamental nas situações de contato cultural — com exceção de algumas formas de socialismo estatal adotadas por novas nações. Isso contrasta com os sistemas poliétnicos complexos tradicionais, que se baseiam predominantemente na articulação com essa esfera de atividade, através da diferenciação ocupacional e articulação no mercado, como ocorre em muitas regiões da Ásia e da América Central, ou de forma mais elaborada através da produção agrícola, como no sul da Ásia. Atualmente, os grupos étnicos em oposição tendem a se diferenciar quanto ao nível educacional e tentam controlar ou monopolizar as estruturas educacionais com essa finalidade (Sommerfelt 1967), mas isso ocorre não tanto na perspectiva da diferenciação ocupacional, mas sobretudo por causa da óbvia conexão entre competência burocrática e oportunidades de sucesso na política. Poderíamos especular que uma articulação que implica uma complexa diferenciação de habilidades, sancionada pela constante dependência com relação a um modo de ganhar a vida, será muito mais forte e estável do que uma articulação baseada em afiliações políticas revogáveis, sancionada pelo exercício da força e do decreto político, de modo que essas novas formas de sistemas poliétnicos talvez sejam inerentemente mais turbulentas e instáveis do que as formas mais antigas.

Quando os grupos políticos articulam sua oposição em termos de critérios étnicos, a direção da mudança cultural também é afetada. Um confronto político só pode vir a ser implementado se os grupos se situarem como semelhantes e portanto comparáveis, e isso terá efeitos sobre todos os novos setores de atividade que se tornarem politicamente relevantes. Assim, partidos que se opõem tendem a se tornar estruturalmente semelhantes, diferenciando-se apenas através de poucos sinais diacríticos. Nos casos em que os grupos étnicos se organizam em um confronto político, o processo de oposição deverá levar a uma redução das diferenças culturais entre eles.

Por isso, boa parte da atividade dos inovadores políticos está voltada para a codificação dos idiomas: a seleção dos sinais de identidade e a afirmação do valor desses sinais diacríticos, bem como a supressão ou a negação da relevância de outros traços diferenciadores. A questão de quais são as novas formas culturais compatíveis com a identidade étnica nativa sempre ocasiona um debate acalorado, mas normalmente é resolvida a favor do sincretismo, pelas razões observadas acima. É possível, contudo, que se dê grande atenção ao reavivamento de traços culturais tradicionais selecionados e ao estabelecimento de tradições históricas que justifiquem e glorifiquem os idiomas e identidades adotados.

A interconexão entre os sinais diacríticos escolhidos para serem enfatizados, as fronteiras definidas e os valores diferenciadores adotados constituem um fascinante campo de estudos[15]. Evidentemente, há diversos fatores relevantes nesse sentido. Os idiomas variam quanto ao seu grau de adequação aos diferentes tipos de unidades. Eles não são igualmente adequados para os objetivos dos inovadores, seja como meios de mobilizar apoio, seja como base para as estratégias de confrontação com outros grupos. São importantes também suas implicações em termos dos padrões de estratificação dentro de e entre os grupos. Eles implicam diferentes fontes e formas de distribuição de influência dentro do grupo e diferentes reivindicações de reconhecimento por parte de outros grupos, por meio da supressão ou valorização de diferentes formas de estigmatização social. Evidentemente, não existe nenhuma conexão simples entre a base ideológica de um movimento e os idiomas escolhidos pelo mesmo; ambos os aspectos, no entanto, têm implicações para a subseqüente manutenção das fronteiras e para a direção das futuras mudanças.

Variações no cenário das relações étnicas

Essas variantes modernas da organização poliétnica emergem em um mundo marcado pela administração burocrática, por sistemas

[15] Ao que me consta, o ensaio de Mitchell (1956) sobre a dança kalela é o primeiro e ainda o mais instigante estudo sobre o assunto.

de comunicação bem desenvolvidos e pela crescente urbanização. Evidentemente, sob condições radicalmente diferentes, os fatores fundamentais para a definição e manutenção das fronteiras étnicas seriam diferentes. Ao nos basearmos em dados limitados e contemporâneos, nós temos dificuldade para produzir generalizações a respeito de processos étnicos, já que é possível que estejamos ignorando variáveis fundamentais simplesmente porque elas não estão presentes nos casos disponíveis para exame. Não há dúvida que os antropólogos sociais em geral realizaram seus estudos na situação um tanto quanto especial da paz colonial e da administração externa, que é o pano de fundo da maioria das monografias mais influentes, como se isso representasse as condições existentes na maioria dos lugares e épocas. Isso pode ter criado um bias na interpretação tanto dos sistemas pré-coloniais como das formas emergentes contemporâneas. Os trabalhos apresentados em *Os grupos étnicos e suas fronteiras* tentam cobrir casos regionalmente muito diferentes, mas isso por si só não é uma defesa adequada contra o mencionado bias, e essa questão merece ser enfrentada diretamente.

Os regimes coloniais são um caso bastante extremo quanto ao grau em que a administração e suas regras se apresentam divorciadas da vida social local. Sob tal regime, os indivíduos têm certos direitos à proteção distribuídos de maneira uniforme através de grandes regiões e agregados populacionais, estendendo-se, portanto, bem para além do alcance das próprias relações sociais e instituições desses indivíduos. Isso não só permite a proximidade física e oportunidades de contato entre pessoas de diferentes grupos étnicos, independentemente da ausência de entendimento compartilhado entre elas, como também remove com clareza uma das restrições que normalmente operam nas relações interétnicas. Nessa situação, as interações podem se desenvolver e proliferar; na verdade, apenas as formas de interação que forem inibidas por outros fatores não estarão presentes e formarão setores de não-articulação. Assim, nessas situações as fronteiras étnicas representam uma organização positiva das relações sociais em torno de valores diferenciados e complementares, e as diferenças culturais tendem a ser reduzidas com o tempo, aproximando-se de um mínimo necessário.

Contudo, na maioria dos regimes políticos em que há baixo grau de segurança e as pessoas vivem sob ameaça de arbitrariedade e de violência se estiverem fora de sua comunidade primária, a própria insegurança age como uma restrição aos contatos interétnicos. Nessa situação, muitas formas de interação entre membros de diferentes grupos étnicos podem não se desenvolver, inclusive quando há uma potencial complementaridade de interesses. Pode haver bloqueio de formas de interação em razão da falta de confiança ou da falta de oportunidades para realizar transações. Além disso, há também sanções internas em tais comunidades que tendem a aumentar a conformidade explícita dentro delas e as diferenças culturais entre elas. Se uma pessoa depende, para sua segurança, do apoio voluntário e espontâneo de sua própria comunidade, a identificação de si próprio como membro dessa comunidade precisa ser explicitamente expressa e confirmada, e qualquer comportamento desviante em relação ao padrão pode vir a ser interpretado como um enfraquecimento da identidade e, portanto, das bases para a segurança. Em tais situações, diferenças históricas fortuitas entre diferentes comunidades tenderão a se perpetuar sem qualquer base organizacional positiva; assim, muitas das diferenças culturais observáveis talvez sejam de relevância muito limitada para a organização étnica.

Os processos pelos quais as unidades étnicas se mantêm são claramente afetados, ainda que não fundamentalmente transformados, pela variável 'segurança regional'. Isso também pode ser demonstrado pelo exame dos casos apresentados em *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, que trazem uma gama considerável de situações, desde a colonial até a policêntrica, chegando a situações relativamente anárquicas. É importante, contudo, reconhecer que essa variável de fundo pode mudar muito rapidamente, o que cria uma dificuldade muito grande para as projeções de processos a longo prazo. Assim, no caso fur, vemos uma situação de paz mantida por fatores externos e atividade política local em escala extremamente pequena, e

podemos formar um quadro dos processos interétnicos e mesmo de suas proporções nesse cenário. Mas sabemos que ao longo das últimas gerações, a situação variou de um confronto baggara–fur sob um sultanato fur expansivo, até uma anarquia quase total no tempo dos turcos e dos Mahdi, ou seja, é muito difícil estimar os efeitos dessas variações sobre os processos de nomadização e assimilação e chegar a alguma projeção de longo prazo sobre taxas e mudanças.

Grupos étnicos e evolução cultural

A perspectiva das análises apresentadas em *Os grupos étnicos e suas fronteiras* tem relevância para o tema da evolução cultural. A história humana sem dúvida é o relato do desenvolvimento de formas emergentes, tanto de culturas como de sociedades. A questão para a antropologia tem sido encontrar a melhor maneira de retratar essa história, e de quais são os tipos de análise adequados para descobrir princípios gerais nas mudanças. A análise evolutiva no sentido rigoroso que o termo assume no campo da biologia tem um método baseado na construção de linhas filogenéticas. Esse método pressupõe a presença de unidades em que as fronteiras e os processos de sua manutenção podem ser descritos, tornando possível especificar a continuidade. Concretamente, as linhas filogenéticas são significativas porque fronteiras específicas impedem a troca de material genético; com isso, pode-se insistir que o *isolado* reprodutivo é a unidade, e que ele manteve sua identidade sem ser perturbado pelas mudanças nas características morfológicas da espécie.

Argumentei que entre as unidades étnicas as fronteiras também são mantidas, e que conseqüentemente é possível especificar a natureza da continuidade e da persistência destas unidades. Os trabalhos citados tentam mostrar que as fronteiras étnicas são mantidas em cada caso por um conjunto limitado de características culturais. A persistência da unidade depende, portanto, da persistência dessas diferenças culturais, enquanto a continuidade também pode ser especificada através das mudanças na unidade ocasionadas por transformações nas diferenças culturais definidoras de fronteiras.

No entanto a maior parte da matéria cultural que a qualquer momento do tempo está associada a uma população humana *não* tem seu movimento impedido por essa fronteira; ela pode variar, ser aprendida e mudar, sem que isso tenha qualquer implicação para a manutenção da fronteira do grupo étnico. Assim, quando alguém reconstitui a história de um grupo étnico através do tempo, *não* está ao mesmo tempo e no mesmo sentido descrevendo a história de "uma cultura": os elementos da cultura atual do grupo étnico em questão não surgiram do conjunto específico que constituía a cultura do grupo em um momento anterior, ainda que este grupo tenha existência contínua do ponto de vista organizacional, com fronteiras (critérios de pertencimento) que, apesar de modificarem-se, demarcam efetivamente uma unidade que apresenta continuidade no tempo.

A impossibilidade de especificar as fronteiras das culturas impede a construção, referida a elas, de linhas filogenéticas no sentido mais rigoroso, evolutivo, do termo. A partir da análise apresentada, porém, deve ser possível fazê-lo para os grupos étnicos e, nesse sentido, para os aspectos da cultura que têm aí sua ancoragem organizacional.

*A identidade pathan e sua manutenção**

Os Pathan (pashtuns, pakhtuns, afegãos) constituem um grupo étnico grande e muito autoconsciente, habitante das regiões próximas à fronteira entre o Afeganistão e o oeste do Paquistão. Organizam-se, de modo geral, em um sistema social segmentar, replicante, sem instituições centralizadas.[1]

Uma população com essas dimensões e essa organização, dispersa em uma área ecologicamente diversificada, em contato com outras populações de culturas diferentes em várias das regiões que habita, expõe alguns problemas interessantes. Ainda que os membros de tal grupo étnico tenham firme convicção de sua identidade, o conhecimento que cada um tem das comunidades distantes que também afirmam compartilhar dessa mesma identidade será sempre limitado. Não se pode presumir despreocupadamente que a intercomunicação dentro do grupo étnico consiga disseminar de maneira adequada informações que permitam a manutenção, ao longo do tempo, de um conjunto compartilhado de valores e percepções, apesar de essa intercomunicação formar uma rede contínua. Assim, mesmo que possamos demonstrar que a manutenção da identidade pathan é um objetivo explícito de todos os membros do grupo,

---

* Do original: "Pathan identity and its maintenance". Em: F. BARTH (ed.) *Ethnic groups and boundaries*. Bergen-Oslo/London: Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, 1969.

[1] N. do T. No original, "generally organized in a segmentary, replicating social system without centralized institutions". Traduzimos por *replicante* no sentido de algo que se reproduz segundo o mesmo modelo, em analogia com o processo de replicação da molécula de DNA.

será sempre uma meta buscada a partir da perspectiva limitada dos cenários locais, que são altamente discrepantes entre si. Como conseqüência, o resultado agregado não será automaticamente a persistência de um grupo étnico indiviso, distinto e singular. Como, então, explicar o caráter e as fronteiras dessa unidade? A análise apresentada a seguir tenta respondê-lo investigando e comparando os processos de manutenção de fronteiras em diferentes setores do território pathan. Uma vez que nossas questões dizem respeito a processos que ocorreram ao longo do tempo e que produziram e sustentaram um padrão que podemos observar ainda hoje, vou me deter sobretudo nas formas de organização tradicional que predominaram e podem ser facilmente encontradas nessa região, deixando de lado os processos mais recentes de penetração de formas modernas de administração em algumas partes do território pathan.

As comunidades pathan exibem uma ampla gama de formas culturais e sociais (ver mapa ao lado): (1) em um cinturão central formado por montanhas áridas, que atravessa a maior parte do território, encontramos aldeias de camponeses que praticam uma agricultura diversificada, organizadas em segmentos patrilineares igualitários com forma política acéfala; (2) em algumas localidades privilegiadas nas montanhas, bem como nos vales e planícies mais amplos, pratica-se uma agricultura mais intensiva, baseada na irrigação artificial; nessas áreas, os Pathan propriamente ditos são donos de terras ou agricultores-proprietários, enquanto parte da população das aldeias é formada por arrendatários tajiks (no sul e no oeste) ou castas de camponeses servis (leste e norte). As formas políticas baseiam-se em grande parte na organização segmentar dos grupos de descendência pathan, em alguns lugares formando sistemas acéfalos, em outros, integradas em sistemas quase feudais existentes no interior de Estados mais abrangentes e cada vez mais subordinados à administração burocrática; (3) outros setores da população pathan vivem como administradores, mercadores, artesãos ou trabalhadores nas cidades do Afeganistão e do Paquistão, formando uma parte integrada desses dois Estados; (4) especialmente no

sul, muitos membros desse grupo étnico vivem como pastores nômades, organizados politicamente como tribos, em parte, com grande autonomia. Finalmente, alguns grupos realizam grandes migrações em busca de trabalho ou com finalidades comerciais, levando indivíduos e pequenos grupos periodicamente para bem longe das fronteiras geográficas do território pathan.

Área pathan: distribuição das formas de adaptação.

Os números se referem àqueles presentes no texto, na página 70.

A diversidade de estilos de vida não parece prejudicar significativamente a auto-imagem dos Pathan como unidade étnica característica e distintiva, com nítidas fronteiras sociais e distributivas. Assim as diferenças culturais que observamos entre distintas comunidades pathan, e que objetivamente parecem ser de uma ordem de grandeza comparável àquela existente entre qualquer dessas comunidades e os grupos vizinhos que não são pathan, não se constituem em critérios para diferenciar as pessoas em termos de sua identidade étnica. Ao contrário, os membros dessa sociedade selecionam apenas alguns traços culturais e os tomam como os únicos critérios para determinar, sem ambigüidades, o pertencimento ao grupo étnico.

Os Pathan parecem considerar os seguintes atributos como necessariamente associados à sua identidade (cf. Caroe 1958; Barth 1959):

1. *descendência patrilinear*. Todos os Pathan têm um ancestral comum, que viveu há vinte ou 25 gerações, de acordo com as genealogias aceitas. Ainda que haja um considerável interesse por elas, o conhecimento efetivo das genealogias aceitas varia tanto de região para região como de indivíduo para indivíduo. A aceitação de um critério estritamente patrilinear de descendência, contudo, é universal.

2. *Islã*. Um pathan precisa ser um muçulmano ortodoxo. Quais, o ancestral putativo, viveu na época do Profeta. Ele procurou o Profeta em Medina, abraçou a fé, e recebeu o nome de Abdur-Rashid. Os Pathan, portanto, não têm um passado de infiéis, nem carregam em sua história a mancha da derrota e da conversão forçada.

3. *costumes pathan*. Um pathan vive de acordo com um corpo de costumes que é pensado como sendo comum a, e distintivo de todos os Pathan. A língua pashto pode ser aí incluída: é uma característica necessária e diacrítica, porém não suficiente em si própria, ou seja, não estamos lidando simplesmente com um grupo lingüístico. Os Pathan têm um ditado explícito: "É pathan aquele que *age* como pashto, não aquele que (apenas) *fala* pashto"[2]; e,

[2] N. do T. No original: "He is Pathan who *does* Pashto, not (merely) who *speaks* Pashto".

neste sentido, "agir" como um pashto significa viver de acordo com um código bastante severo, em termos do qual alguns falantes de pashto claramente estão excluídos.

Os atores imaginam os costumes pathan como sendo consistentes com e complementares ao Islã. Parte desse corpo de costumes foi formalizada e explicitada pelos conselhos tribais e pelos administradores como lei consuetudinária, ao passo que alguns textos escritos e considerável literatura oral se preocupam com a especificidade da cultura pathan de modo patriótico e normativo. As orientações valorativas nas quais esse corpo se baseia enfatizam a autonomia, o igualitarismo, a capacidade de expressar-se e a agressividade masculinos, e formam um conjunto de características concorrentes, que pode ser sintetizado pelo conceito de honra (*izzat*), assumindo aqui um sentido diferente daquele que lhe foi atribuído nos estudos mediterranistas, como ficará claro no decorrer da análise.

Juntas, essas características podem ser vistas como o "modelo nativo" (cf. Ward 1965) dos Pathan. Esse modelo oferece a um pathan uma auto-imagem e serve para ele como cânone geral para a avaliação tanto de seu comportamento como o dos outros pathans. Evidentemente, ele só será mantido se oferecer uma auto-imagem que possa ser posta em prática e que seja moderadamente consistente com as sanções que são experimentadas nas interações sociais. Alguns de meus argumentos na análise do processo de "travessia de fronteiras" serão baseados precisamente nesse ponto. Esse "modelo nativo", no entanto, não precisa ser uma representação exata dos fatos empíricos, e para nossas finalidades analíticas creio que seja mais útil abordar os costumes pathan através de algumas instituições centrais da vida pathan. Essas instituições combinam algumas orientações valorativas centrais através das quais a performance e a excelência podem ser julgadas, com certos foros ou outros arranjos organizacionais em que o comportamento relevante pode ser posto em prática e exibido. A análise dos processos de manutenção de fronteiras em diferentes partes da área pathan, que será

feita adiante, requer a compreensão de três dessas instituições, que dominam três grandes setores de atividade: *melmastia* = hospitalidade e uso honrado dos bens materiais; *jirga* = conselhos e ação honrada para com as questões públicas; e *purdah* = reclusão e organização honrada da vida doméstica.

A *hospitalidade* envolve um conjunto de convenções segundo as quais a pessoa que está em seu espaço próprio tem obrigações para com o estranho, no sentido de incorporá-lo ao grupo local, tornar-se temporariamente responsável por sua segurança e suprir suas necessidades. A obrigação surge quando o visitante se apresenta em um cenário que lhe é estranho. Da mesma maneira, um forasteiro que passe pela estrada no momento em que há alguém fazendo uma refeição receberá uma oferta de comida, alguém que chegue a uma aldeia será saudado e auxiliado pelos moradores, e um amigo que apareça receberá prontamente as boas-vindas. Em troca, o hóspede é obrigado a reconhecer a autoridade e soberania do anfitrião sobre a propriedade e as pessoas presentes. Nessa relação entre hóspede e anfitrião, cada um dos encontros é temporário e os status são portanto reversíveis e recíprocos; por isso, a hospitalidade torna-se facilmente um idioma de igualdade e aliança entre partes. Em contrapartida, uma relação claramente unilateral entre anfitrião e hóspede implica dependência e submissão política por parte deste.

Entre os Pathan, o foro apropriado para a hospitalidade varia em termos de grau de distinção e escala, de acordo com as circunstâncias locais, mas envolve sempre a alocação de espaço publicamente acessível: uma casa especial para os homens, um quarto separado para os hóspedes ou simplesmente um lugar para sentar. Juntos, o espaço e a ocasião podem ser descritos como um foro, pois oferecem a oportunidade de pôr em ação um comportamento que pode ser publicamente julgado quanto à sua escala e qualidade. Especificamente, dá ao anfitrião a oportunidade de exibir sua competência no que diz respeito à administração dos recursos, seus excedentes e a confiança que os outros nele depositam. Mais do que isso, mostra a facilidade com que ele assume responsabilidades

e deixa implícitas sua autoridade e sua autoconfiança — virtudes masculinas fundamentais entre os Pathan. Em um nível mais profundo, confirmam-se algumas premissas básicas da vida pathan: a riqueza não deve ser acumulada mas usada e não tem muita importância; apenas os fracos se apegam à propriedade e passam a dela depender; o homem forte fundamenta sua posição em qualidades que traz dentro de si e no reconhecimento dessas qualidades pelos outros, e não no controle das pessoas através do controle dos objetos. A auto-estima de um pobre agricultor das montanhas pode manter-se mesmo diante da riqueza e do luxo das civilizações orientais vizinhas. Ao mesmo tempo, porém, em termos dos valores pathan, há possibilidade de converter riqueza em influência política justamente através da hospitalidade. Se por um lado se impõe aos forasteiros que reconheçam a soberania das pessoas do local, por outro seus líderes podem multiplicar seus seguidores ao regalarem, de modo unilateral, pessoas da própria aldeia. Essas idéias sobre hospitalidade facilitam a circulação de pessoas e informações em um território anárquico e protegem os habitantes locais de comparações desagradáveis com os forasteiros, podendo, além disso, acelerar a assimilação política de dependentes servis sob a tutela de líderes pathan.

O *conselho* é, entre os Pathan, uma reunião dos homens, convocada por um ou mais dos presentes, a fim de chegar a uma decisão conjunta a respeito de alguma questão do interesse de todos; pode, portanto, referir-se tanto a uma reunião *ad hoc* como a um tribunal instituído. A questão de interesse comum pode ser um conflito entre partes ali presentes ou o planejamento de uma ação comum. A relação entre os membros de um conselho é uma relação entre iguais, sem que alguém se faça dono da palavra ou líder; a igualdade é enfatizada pelo fato de as pessoas sentarem-se em círculo no chão e pela igualdade do direito à fala. Esse corpo não toma decisões pelo voto: a discussão e a negociação continuam até que a decisão não encontre mais oposição e seja, portanto, unânime, implicando um grau de compromisso igual ao que existiria se a decisão tivesse sido tomada por cada um dos

participantes individualmente. Uma facção que não aceite uma determinada decisão só pode evitar comprometer-se com ela se abandonar o círculo em protesto.

O conselho é um foro no qual valores importantes para os Pathan, tais como a coragem, a capacidade de julgamento, a confiabilidade e a moralidade, podem ser apresentados ao mesmo tempo em que se evidencia o grau de influência de cada um e o respeito que lhe é concedido. Em um nível ainda mais fundamental, essa organização em conselhos confirma a integridade e autonomia básicas dos homens, assim como a natureza essencialmente voluntária do contrato social entre os Pathan. Esta organização permite que grupos de homens cheguem a decisões conjuntas sem comprometer a independência de qualquer dos participantes, e produz decisões corporadas a respeito de ações coordenadas, com as quais as pessoas se comprometem, sem que isso implique introduzir o direito de alguém dar ordens, o que levaria ao desmonte da estrutura de segmentos igualitários e equilibrados.

Por fim, a *reclusão* organiza as atividades de forma a permitir simultaneamente a ênfase na virilidade e a primazia da sociedade masculina, evitando que a performance na esfera doméstica afete a imagem pública de um homem. As orientações valorativas dos Pathan apresentam várias contradições se forem todas simultaneamente acionadas no comportamento diante de públicos heterogêneos. Assim, a ênfase na masculinidade e na virilidade tem uma dimensão de apetite e competência sexuais, mas a ansiedade pela satisfação de seus desejos é vista como sintoma de fraqueza e é fortemente ridicularizada. A ideologia agnática e a ênfase na virilidade implicam grande valorização dos homens e da companhia de outros homens em detrimento das mulheres, mas só em companhia das mulheres se pode consumar a essência da virilidade. Finalmente, há ainda o problema da vulnerabilidade em função das "coisas" ou bens materiais, e do desrespeito aos direitos. Vimos como a valorização explícita da liberdade e da autonomia é realizada por meio da hospitalidade, da negação do apego aos bens materiais e da negação da

importância destes. Os direitos que os homens têm sobre as mulheres, suas irmãs e suas esposas, contudo, não podem ser negados e liqüidados dessa mesma maneira: um homem depende de suas mulheres, e elas o tornam vulnerável.

Diante de todas essas contradições, a reclusão das mulheres e o encapsulamento da vida doméstica se apresentam como uma solução comportamental adequada. Esta também torna possível uma organização da esfera doméstica que permite uma acomodação realista entre os cônjuges. A sexualidade, a dominância e o patriarcalismo necessários para que haja coerência com os valores masculinos públicos não precisam ser realizados publicamente; a primazia das relações com outros homens pode ser confirmada na esfera pública sem que isso traga nenhuma conotação de passividade sexual; ao mesmo tempo, a interação entre cônjuges não precisa ser distorcida por uma performance masculina dirigida a um público também masculino. É difícil documentar o padrão resultante de performance na esfera doméstica; a adequação desse padrão, todavia, é sugerida pela relativa ausência entre os Pathan de divórcios ou assassinatos causados por adultério, pela confiança que têm em suas mulheres os nômades e migrantes que se ausentam periodicamente de suas casas, e pela visão tradicional das mães e irmãs como sustentáculos da honra familiar, incentivando sempre os homens a agir corajosamente etc.

Essas três instituições centrais se combinam de modo a suprir os Pathan de mecanismos organizatórios através dos quais podem realizar seus valores com razoável grau de sucesso, dadas as circunstâncias externas necessárias.

Essas instituições facilitam também a manutenção de valores compartilhados e de uma identidade comum nessa população caracterizada por uma organização acéfala e polissegmentar. Os foros públicos oferecem oportunidades para se apresentar diante de outras pessoas e ser avaliado por elas, independentemente do local de residência e das lealdades políticas; são espaços em que se produz a mediação das avaliações e opiniões públicas, que são reconhecidas em áreas bastante amplas. Sempre que os homens se reúnem

nos conselhos, toda vez que chegam convidados e são recebidos com hospitalidade, há uma apresentação dos valores pathan mais fundamentais e um julgamento e sanção da qualidade da performance. Deste modo, é possível configurar e manter certos acordos básicos, bem como a realidade da identidade étnica compartilhada, apesar da ausência de qualquer exemplo paradigmático ou modelo central.

Além disso, os valores assim realizados são compartilhados, em termos gerais, pelos povos vizinhos, de modo que o sucesso como pathan implica um comportamento que também é admirado pelos não-pathans. A identidade étnica permanece altamente valorizada pelos que a compartilham, mesmo nas situações de contato, e continua a ser mantida sempre que isso é possível. Uma compreensão dos mecanismos de fronteira da unidade étnica pathan depende, portanto, da compreensão de fatores específicos, que podem tornar impossível ou pouco interessante a manutenção dessa identidade. Esses fatores variam entre as diferentes regiões de fronteira do território pathan, e serão discutidos a seguir.

Na fronteira sul, os grupos de descendência dos Pathan, organizados politicamente em conselhos de linhagem, se confrontam, ao longo de uma fronteira territorial claramente demarcada, com tribos baluchi, organizadas centralizadamente. Essa fronteira não coincide com qualquer diferença ecológica fundamental, ainda que haja uma diferenciação gradual das áreas mais baixas e secas ao sul até a zona montanhosa um pouco mais úmida ao norte. Ao longo da história recente da região, a fronteira étnica tem se deslocado para o norte por meio de processos intermitentes de ocupação de áreas marginais por tribos baluchi.

Os principais fatores envolvidos nesse processo foram analisados em outro trabalho[1], e serão mencionados rapidamente. O fator fundamental é a diferença entre as estruturas políticas baluchi e

[1] N. do E. O autor se refere aqui ao capítulo "Processos étnicos na fronteira entre os Pathan e os Baluchi", p. 95-106

pathan. As tribos baluchi têm como base o contrato de submissão política entre a gente comum e os chefes e subchefes (Pehrson 1966). Essa forma permite a livre reorganização e assimilação de pessoas, e há evidências bastante conclusivas do crescimento histórico das tribos baluchi através da confederação e da agregação de indivíduos e pequenos grupos.*

Os Pathan do sul, por outro lado, organizam-se em grupos de descendência segmentares localizados. Ainda que muitos deles tenham chefes, são nesse caso líderes de segmentos de descendência dos quais os clientes estão excluídos, sendo as decisões políticas tomadas através de conselhos igualitários. A assimilação de pessoas que não fazem parte do grupo de descendência só é possível através do estabelecimento de laços clientelísticos com pessoas ou seções da tribo. Para o cliente, isso significa assumir uma posição inferior e servil, sem inclusão na tribo, e só é interessante em último caso. Além disso esse arranjo não é muito interessante também para o patrão potencial, por diversas razões ecológicas e sociais. Um cliente, numa região, só consegue produzir um excedente muito limitado para seu patrão; ao mesmo tempo as obrigações do patrão em relação a seu cliente são consideravelmente amplas. Ele não apenas é responsável pela proteção e defesa de seu cliente, como também torna-se responsável por qualquer ofensa que o cliente venha a causar. Numa sociedade igualitária em que a segurança decorre da capacidade que se tem de angariar o apoio coletivo, as vantagens políticas de ter alguns clientes sob seu controle são muito limitadas. Assim, enquanto os chefes baluchi competem entre si por influência e impostos através da tentativa de incorporar mais membros às suas respectivas tribos, no caso dos Pathan as pessoas que buscam ligar-se aos grupos são desprezadas porque esses grupos estão estruturados de maneira que dificulta essa incorporação.

* No Baluquistão, há também algumas pessoas que são clientes de pessoas comuns ou de grupos corporados de pessoas comuns. São poucas, e passam por privações sociais e econômicas.

Qualquer pessoa ou pequeno grupo que, em função de guerra, acidentes ou crimes, se desprende de seus laços sociais originais será conseqüentemente incorporado a uma estrutura política baluchi. Além do mais, dado que são unidades centralizadas, os agrupamentos baluchi têm mais capacidade de seguir estratégias a longo prazo do que os grupos pathan, mobilizados através de fusão e de conselhos *ad hoc*. E embora as tribos baluchi possam perder batalhas, elas tendem a vencer as guerras, aumentando nesse processo as suas dimensões por meio do desenraizamento de fragmentos de outros grupos; com isso, têm tomado terras pathan.

O resultado é um fluxo de pessoas dos grupos pathan para os grupos baluchi, sem que a recíproca seja verdadeira. De fato, parcelas importantes de tribos baluchi reconhecem sua origem pathan, contudo a incorporação de pathans em estruturas políticas do tipo baluchi se dá concomitantemente com a perda da identidade étnica pathan, o que permite que a dicotomia categórica entre as tribos baluchi e pathan permaneça. As causas disso devem ser buscadas no conflito entre os valores pathan e as circunstâncias políticas.

Naturalmente, a participação e o sucesso social em uma tribo baluchi requer o domínio do idioma e da etiqueta baluchi e, em conseqüência, uma certa assimilação da cultura baluchi. A versatilidade e o domínio de duas línguas, entretanto, são características amplamente distribuídas, de modo que a situação externa não implica a necessidade de mudança de identidade étnica quando há incorporação por um grupo baluchi. Na verdade, os fatores mais importantes estão ligados à escolha de identidade pelo próprio ator, e tudo contribui para que haja uma opção pela identidade baluchi. Procurei mostrar como o conselho representa um foro fundamental para a atividade política pathan e permite que os Pathan ajam em conjunto, sem que isso signifique abrir mão da autonomia de cada um. O pertencimento a uma tribo baluchi com direção centralizada, por outro lado, compromete de maneira irrevogável essa autonomia: é preciso que um homem se torne um dependente, um cliente de um líder, o que significa não poder falar em seu próprio nome

no foro público. Pelos padrões pathan, um homem que se torna um cliente é um fracassado desprezível, um subordinado em meio a pessoas comuns independentes. Já entre os Baluchi, o auto-respeito e o reconhecimento como homem comum honrado não requer esse grau de afirmação e autonomia; de acordo com os padrões baluchi, os custos de se tornar cliente de um chefe nobre são muito pequenos. A virilidade e a competência não precisam ser demonstradas nos conselhos políticos, aos quais a gente comum não tem acesso; busca-se isso em outros campos de atividade. Um homem que tentasse reter a identidade pathan em um contexto baluchi correria o risco de ser julgado de acordo com padrões pelos quais sua performance é um fracasso, enquanto essa mesma performance, se julgada pelos padrões do grupo envolvente, é perfeitamente honrada. Não é surpreendente, então, que alguém que tenha sido assimilado escolha a identidade que torna mais tolerável sua situação. Disso decorre o fato de que as mudanças de pertencimento político associam-se a mudanças de identidade étnica, mantendo-se clara dicotomia entre pessoas e tribos apesar da movimentação de pessoas entre as categorias. Há apenas uma pequena categoria de pessoas que é exceção: umas poucas famílias e segmentos pathan que foram assujeitados pelos Baluchi como servos ou escravos (cf. Pehrson 1966: 12) e, sendo dependentes de baluchis comuns, apegam-se a uma identidade que pode ao menos abrir-lhes a possibilidade de afirmar uma origem honrada, ainda que isso não implique em reconhecimento pelos pathans livres.

Na margem oeste do território pathan, a situação é bem diferente (cf. Ferdinand 1962). Ali, a região adjacente é ocupada pelos Hazara, um povo de língua persa. Os pastores e mercadores nômades pathan invadem bastante o território hazara e lá se estabelecem em números cada vez maiores. Aparentemente essa situação é recente, tendo surgido depois que Amir Abd-ur-Rahman, do Afeganistão, derrotou e subjugou os Hazara. Antes disso, tudo indica que a mistura étnica era limitada. Os Hazara formavam uma população de agricultores pobres das montanhas, organizados sob

a liderança de pequenos chefes e capazes de defender seu território, enquanto os Pathan ocupavam os amplos vales e as planícies.

A base para essa clara separação territorial precedente deve ser buscada em uma combinação de fatores políticos e ecológicos. Como praticavam uma agricultura mista, os Hazara ocupavam tanto um nicho agrícola como pastoral, de modo que tanto os agricultores como os nômades pathan eram seus competidores. Além disso, o sistema político tribal baseado na liderança de pequenos chefes, tal como encontrado em ambos os grupos, não tem capacidade de articular em um sistema maior grupos étnicos distintamente organizados. A relação entre as comunidades tribais hazara e pathan só poderia ser uma relação de competição envolvendo tentativas mútuas de monopolizar os recursos existentes ao longo da fronteira. A aparente estabilidade da fronteira entre eles pode ser compreendida como resultado de um equilíbrio entre ganhos e perdas: com os tipos de unidade política existentes, os custos envolvidos na conquista e invasão do território hazara para uma tribo pathan eram maiores do que os retornos esperados.

A relativa pacificação resultante da incorporação do território hazara pela estrutura estatal do Afeganistão mudou radicalmente essas circunstâncias. A competição pelos recursos tornou-se independente dos custos concomitantes relacionados com a defesa e a penetração do território, e os pastores nômades pathan começaram a entrar sazonalmente em busca das pastagens de verão. Além disso, a maior liberdade de movimento criou um nicho para mercadores, e os Pathan, tendo acesso às fontes de bens comercializáveis, rapidamente ocuparam esse nicho. O comércio nas vilas é uma atividade relativamente desprezada, a cargo, em grande medida, de grupos específicos de baixa posição social; mas a vida de nômade mercador que, fortemente armado, penetra em territórios alheios, arriscando-se tanto do ponto de vista pessoal quanto financeiro, oferece muitas oportunidades para demonstrar as qualidades masculinas valorizadas pelos Pathan. Através do mecanismo institucional do crédito garantido pela terra, esses mercadores conseguiram não apenas

desenvolver uma atividade comercial de razoáveis proporções, como também passaram a controlar terras agricultáveis. Como resultado, há uma tendência de crescente assentamento de pathans como donos de terras no território hazara.

Essa tendência exemplifica um padrão de expansão e coabitação étnica característico de muitas áreas pathan. É verdade que a expansão dos Pathan para norte e para leste, que vem ocorrendo há muito tempo, ocasionalmente tomou a forma de migração e conquista, com o desalojamento total da população que anteriormente ocupava o território; porém mais freqüentemente resultou apenas em um deslocamento parcial da população não-pathan autóctone. Nesse caso, os Pathan se estabeleceram em comunidades estratificadas, na posição de grupo dominante, dono das terras, em um sistema poliétnico. Em boa parte da área a oeste, a dicotomia existente é entre os Pashtunt e os Tajik, que são servos de língua persa, ao passo que nas regiões a leste os Pakhtun estabelecem um contraste com um grupo mais heterogêneo de castas dependentes que geralmente falam pashto.

Uma das precondições para esses sistemas compostos é claramente de caráter ecológico. Do ponto de vista pathan, é óbvio que dependentes só serão aceitos quando as desvantagens disso decorrentes, como a maior vulnerabilidade, são consideradas menores do que as vantagens econômicas e políticas. Argumentei que, no caso da região de montanhas áridas ao sul, isso leva à rejeição dos clientes. Nas regiões agrícolas mais ricas, por outro lado, especialmente naquelas em que há possibilidade de agricultura irrigada, o trabalho agrícola produz excedentes muito grandes, de modo que o controle da terra permite realizar empreendimentos lucrativos. Conseqüentemente, a opção de se estabelecer como proprietário de terras e patrono de outras pessoas passa a ser atraente. A supremacia política pode ser buscada e mantida seja pela integração dos servos como verdadeiros clientes (*hamsaya*), seja por meio das obrigações menos comprometedoras relacionadas com a hospitalidade unilateral. Onde os excedentes são muito grandes é mais comum esse

último padrão, que pode ser observado quando passam a ser promovidos banquetes no caso dos homens, como na região norte (Barth 1959a: 52-ss); por esse meio, os Pathan podem ganhar influência política sobre seus dependentes sem aumentar muito a sua própria vulnerabilidade.

Nessas circunstâncias a identidade pathan pode ser facilmente mantida uma vez que é possível realizar uma performance adequada nos vários foros em que essa identidade é validada. A autonomia política nesse sistema, porém, baseia-se na propriedade da terra. A manutenção a longo prazo da fronteira étnica pressupõe, portanto, mecanismos para a monopolização e retenção das terras nas mãos dos Pathan. Aqueles que perdem suas terras recebem terras realocadas com base na posição em termos de descendência, ou passam a ter negados seus direitos como descendentes de pathans, sendo rejeitados pelo grupo. Ao mesmo tempo a aquisição de terras por não-pathans deve ser contida e a sua participação nos foros pathan deve ser evitada, a menos que possam ser completamente assimilados ao status pathan.

Vários padrões desse tipo podem efetivamente ser observados, como em Swat, onde aqueles que perdem suas terras perdem também sua posição em termos de descendência, ao mesmo tempo que os santos e outros que ganham terras são ainda assim excluídos da participação nas reuniões dos conselhos ou da hospitalidade na casa dos homens. Assim os pathans que conquistam uma região conseguem integrar outras populações em um sistema político e social sem assimilá-las; outros grupos étnicos e de status também podem se infiltrar no sistema em posições dependentes desde que haja nichos disponíveis, como no caso dos pastores gujars e dos comerciantes parachas. No entanto as diferenças culturais existentes nesses casos em que a identidade pathan se contrapõe a um grupo dependente formando uma dicotomia tendem claramente a se reduzir com o passar do tempo. Na comunidade estratificada como um todo, há uma integração muito íntima e multifacetada que impulsiona essa tendência. A maior parte da vida social guarda

relação nesse caso com um contexto religioso em que se afirma a igualdade de maneira dogmática. Há constante circulação de pessoas através de casamentos hipergâmicos, bem como em função da perda de terras e de posição social. Finalmente, há múltiplos contextos em que o compartilhamento de ideais e padrões torna-se relevante para grupos que se configuram cortando os diversos estratos: nos jogos, na caça, na guerra e na valentia, tanto os não-pakhtun como os Pakhtun se aproximam e são julgados e premiados de acordo com os mesmos padrões de masculinidade.[3] Disso resulta que todos os estratos da população tendem a assumir um estilo de vida pathan, bem como a sua língua. Conseqüentemente, ainda que a versão local do nome étnico (Pakhtun em Swat e Peshawar) continue a indicar internamente o estrato dominante, é crescentemente empregada também para designar toda a população em contraste com a população de outras regiões em que não se fala pashto. Nesse sentido, portanto, a fronteira interna tende a perder um pouco de seu caráter étnico.

As margens do território pathan a leste, na direção da rica e populosa planície do Indo, ilustram uma combinação diferente de alguns desses fatores. Ao longo da história, tribos e grupos de pathans repetidamente desceram das montanhas e conquistaram grandes ou pequenas áreas de terra no Punjab ou mais a leste, estabelecendo-se como senhores de terras. Nesse caso, houve um progressiva assimilação dos conquistadores, e os limites do território pathan não se distanciaram muito do início da região montanhosa, a não ser no caso da região quase isolada das planícies de Peshawar. A etnodinâmica dessa fronteira pode, portanto, ser simplificadamente caracterizada por uma pressão contínua e pela migração de pessoas a partir da área pathan, contrabalançada por uma contínua absorção de migrantes pela população das planícies, atingindo os

[3] Exceto no caso de alguns grupos claramente discrepantes, como os santos, os mullahs (sacerdotes), os dançarinos etc., que evitam ou são excluídos dessas atividades.

ritmos desses dois processos um ponto de equilíbrio ao longo de uma linha situada a certa distância do início da cadeia montanhosa. A direção e o ritmo de assimilação devem ser compreendidos em termos das oportunidades dos pathans residentes na planícies. Essas planícies sempre estiveram sob o domínio de governos centralizados; por razões puramente geográficas e táticas, podem ser controladas por exércitos mandados para lá pelas civilizações urbanas. Qualquer grupo dominante, senhor das terras, será forçado, cedo ou tarde, a chegar a algum entendimento com esses centros de poder, sob pena de ser destruído. No entanto os senhores de terra pathan só podem acomodar-se de fato a esses poderes superiores destruindo as bases para a manutenção de sua própria identidade: a defesa da honra, a corporação por meio de conselhos acéfalos e, em última instância, a autonomia individual que é a base para o auto-respeito pathan. Esses senhores de terra estão presos a um sistema social em que a busca das virtudes pathan é claramente punida, enquanto o compromisso, a subordinação e a acomodação são recompensados. Nessas circunstâncias, a descendência pathan pode até ser lembrada, mas o comportamento distintivo associado à identidade étnica é descontinuado. Se esses grupos mantêm a língua pashto, eles se expõem ao ridículo: é a eles que os Pathan se referem com desprezo, quando dizem que há pessoas que falam pashto mas não agem como os Pashto. Neste caso, manter a pretensão de ser pathan não é algo compensador.

Há, contudo, alguns nichos menos ambiciosos no sistema social da área indo-paquistanesa em que a identidade pathan pode ser mantida em bases mais individuais. Como agiotas ou guardas noturnos, os Pathan podem defender e capitalizar suas virtudes como pessoas que não conhecem o medo, independentes e dominadoras; eles podem ser encontrados nessas ocupações em várias partes do subcontinente.

Internamente, uma perda análoga de identidade ocorre tradicionalmente nas áreas sob controle direto da dinastia afegã (pathan) do Afeganistão, especialmente em Kabul e em outros centros urbanos.

Nesse caso, a proximidade da autoridade central é tão grande que se torna muito difícil que pessoas de alguma importância afirmem e exibam a autonomia e independência que a sua posição exigiria. De maneira um tanto incongruente, a elite e a classe média desse reino puramente afegão mostram forte tendência em adotar a língua e a cultura persas, o que representa, eu diria, uma maneira sofisticada de escapar da impossibilidade de realizar com sucesso a identidade pathan naquelas circunstâncias. Com o desenvolvimento recente do moderno nacionalismo afegão, isso mudou e novos processos passaram a ocorrer.

Em outro trabalho (Barth 1956a), analisei os fatores ecológicos que determinam os limites da distribuição dos Pathan ao norte: a capacidade produtiva do sistema de duplo cultivo impõe limites à possibilidade de gerar excedentes para atender as demandas decorrentes de uma estrutura política baseada na hospitalidade da casa dos homens, tal como encontrado nas áreas pathan setentrionais. Ao norte dessa clara fronteira geográfica e étnica, encontra-se um conjunto de diversas tribos coletivamente chamadas de kohistanis. Mas essa fronteira também não é totalmente impermeável à passagem de pessoas: tradicionalmente vários grupos e segmentos dos Pathan foram desalojados de seus territórios no sul e escaparam para o Kohistão; um desses grupos foi encontrado durante uma pesquisa no Kohistão (Barth 1956: 49). Após ter permanecido por quatro gerações como uma comunidade compacta e independente nessa região, esse grupo era semelhante aos Kohistani vizinhos, e radicalmente diferente dos Pathan no que diz respeito à sua economia, organização social e estilo de vida. É razoável supor que a língua pashto, ainda usada entre eles na esfera doméstica, logo desaparecerá e que, em outras áreas do Kohistão, também haverá segmentos semelhantes de populações originalmente pathan que foram assimiladas e passaram a ter identidade étnica kohistani.

Este fato seria compatível com a dinâmica de assimilação tal como se apresenta em outros casos. A identidade pathan como estilo de vida no Kohistão deve ser comparada e contrastada com as

formas encontradas nos vales vizinhos em que um complexo sistema de estratificação constitui um quadro de referência dentro do qual os senhores de terras pakhtun assumem um papel proeminente como líderes políticos de grupos corporados, com base nas casas dos homens. Em contraste, os Kohistani têm um sistema estratificado simples, com uma maioria formada por agricultores proprietários de suas terras e um estrato minoritário de servos dependentes, além de uns poucos artesãos de língua pashto. Politicamente, essa área é altamente anárquica e fragmentada.

Em termos de suas orientações valorativas gerais, os Kohistani não são muito diferentes dos Pathan e também entre eles são encontrados os complexos institucionais que descrevi como foros para as atividades pathan. A reclusão das mulheres entre os Kohistani é ao mesmo tempo mais estrita e mais problemática, uma vez que as mulheres têm importante papel na agricultura e, por isso, trabalham mais em público, intensificando a esquiva e comportamento de evitação. Os conselhos se limitam a conselhos instituídos nas aldeias em que os homens se sentam em bancos formando um quadrado e se agrupam como representantes de linhagens. A hospitalidade, por fim, é bastante limitada por motivos econômicos, e não constitui base para a liderança: os dependentes são servos sem terras, controlados através da gestão do acesso à terra.

Na situação de contato, é marcante o fato de que os Kohistani sobre-comunicam sua identidade através do uso de cabelos longos e de vestimentas com diversas características arcaicas, especialmente um tipo de sapato feito de couro cru. Os Pathan se divertem com essas características rústicas, mas ao mesmo tempo reconhecem como qualidades a independência e a resistência dos Kohistani. Politicamente, o agricultor-proprietário kohistani se põe em pé de igualdade e autonomia diante do senhor de terras pakhtun e do líder pakhtun da casa dos homens, ainda que ele fale em nome de um grupo menor, muitas vezes apenas em seu próprio nome. Os Kohistani e os Pakhtun são parceiros em um sistema de aliança de dois blocos, sem localização específica, que perpassa toda a região.

Os Pathan que são expulsos de suas terras nos vales mais baixos podem escapar do assujeitamento e do status servil através da fuga para o Kohistão, onde conquistam ou compram terras e se mantêm como agricultores-proprietários. Nessa posição, eles retêm a autonomia tão valorizada tanto pelos Pathan quanto pelos Kohistani. Na competição com os pathans líderes das casas dos homens, porém, sua performance na esfera da hospitalidade e da doação de presentes será péssima — o que eles conseguem oferecer nessa região é comparável àquilo que os servos podem oferecer nas regiões mais ricas. Manter a identidade pathan nessas circunstâncias é condenar-se ao fracasso completo em sua performance, ao passo que mudando de identidade e assumindo-se como kohistani, é possível enfatizar as características favoráveis da situação e da performance e evitar ser julgado como pathan. Nessas circunstâncias, do mesmo modo que os Kohistani acham vantajoso enfatizar sua identidade quando em contato com os Pathan, também é vantajoso para os imigrantes pathan assumir a identidade kohistani. Nessa região do Kohistão, fragmentada e anárquica, dada a compatibilidade básica existente em termos de orientações valorativas básicas, os impedimentos para a passagem de uma para outra identidade étnica são pequenos, resultando em uma dicotomia étnica que corresponde precisamente à divisão ecológica e geográfica.

Nas páginas precedentes, tentei esboçar brevemente um quadro do grupo étnico pathan e de sua distribuição. É evidente que as pessoas que se identificam como pathans, e assim são identificadas pelos outros, vivem e persistem sob diversas formas de organização, como membros de sociedades constituídas com base em princípios um tanto diferenciados. Sob essas variadas condições, não é surpreendente que o estilo de vida nas comunidades pathan mostre considerável variação fenotípica. Ao mesmo tempo, os valores e formas sociais básicos dos Pathan são em vários sentidos semelhantes aos de outros povos vizinhos. Isso leva à questão de qual é a natureza exata das categorias e das descontinuidades a que estão referidas as denominações étnicas nessa região, ou seja, à questão

de saber como as diferenças culturais se tornam relevantes para a organização étnica.

Superficialmente, os grupos étnicos são diferenciados de acordo com vários traços culturais que servem como sinais diacríticos, sinais explícitos de identidade aos quais as pessoas se referem como critérios para classificação. São costumes específicos, desde o estilo de vestimenta até as regras de herança. Em contrapartida, é igualmente óbvio que as dicotomias étnicas não dependem desses sinais, de modo que o contraste entre os Pathan e os Baluchi não seria modificado se as mulheres pathan começassem a usar as túnicas rendadas usadas pelas mulheres baluchi. A análise tentou descobrir as características essenciais dos Pathan, aquelas que, se modificadas, mudariam sua categorização étnica diante de um ou vários grupos contrastantes. Isso significa dar atenção especial às fronteiras e à sua manutenção.

O argumento básico é que as pessoas sustentam sua identidade através do comportamento público, que não pode ser avaliado diretamente: em primeiro lugar, deve ser interpretado com referência às alternativas étnicas existentes. As identidades étnicas funcionam como categorias de inclusão/exclusão e de interação, sobre as quais tanto ego como alter devem concordar para que seu respectivo comportamento seja significativo. Os sinais de que uma pessoa pertence à categoria pathan e a aceitação disso implicam que a pessoa será julgada de acordo com um conjunto de valores característicos e ponderados de maneira específica. A característica mais marcante dos valores pathan reside na ênfase principal na autonomia: tanto na política quanto na relação com os bens materiais ou na tentativa de escapar da influência e da vulnerabilidade em função das relações de parentesco. Essa identidade só pode ser sustentada se puder ser realizada com sucesso ao menos moderado; caso contrário, os indivíduos a abandonam por outras identidades ou a alteram por meio da mudança dos critérios de identidade.

Tentei mostrar como diferentes formas de organização pathan representam várias maneiras de consumar a identidade diante de

circunstâncias em mudança. Tentei mostrar também que a travessia da fronteira étnica por um indivíduo, ou seja, a mudança de identidade ocorre sempre que a performance desse indivíduo não tem condições de sucesso e há outras identidades alternativas ao seu alcance, permanecendo a organização étnica intacta. Também abordei os problemas que ocorrem quando o fracasso nas performances se torna uma experiência comum a muitas pessoas, sem que haja uma identidade contrastiva ao seu alcance que possa oferecer um ajuste alternativo, e procurei mostrar como isso leva a uma mudança na definição da identidade étnica e, conseqüentemente, na organização das unidades e fronteiras. Retomando a argumentação, agora em relação à esfera política: o padrão pathan de organização em conselhos permite que os homens se ajustem à vida em grupo sem que isso comprometa sua autonomia, de modo a tornar possível a realização bem-sucedida da identidade pathan. Sob pressões externas, como membros de sociedades maiores e organizadas de forma discrepante, os Pathan buscam outros foros para realizar essas capacidades, através de atos corajosos e confrontos com forças hostis, tornando-se, por exemplo, mercadores nômades, vigias noturnos ou agiotas. Em algumas situações, porém, os Pathan acabam tendo que fazer acomodações e *negar* sua autonomia: tornam-se clientes de chefes baluchi, vassalos, cidadãos desarmados e submetidos a impostos dentro de Estados efetivos e centralizados ou ainda dependentes de senhores de terras e de grandes anfitriões. Quando as identidades alternativas disponíveis não enfatizam da mesma maneira a autonomia, esses infelizes adotam essas identidades e "se vão", tornando-se baluchis, panjabis, ou habitantes de cidades e falantes de persa. Nos distritos de Swat e de Peshwar, nos quais não há nenhuma identidade contrastiva disponível, a derrota e a vergonha não podem ser evitadas dessa maneira. Nestes casos, porém, o fracasso completo na realização da autonomia política parece levar a uma reinterpretação dos requisitos mínimos para sustentar a identidade pathan e, conseqüentemente, a uma mudança nas possibilidades organizativas da identidade étnica pathan.

Com isso, somos levados ao problema de como e em que circunstâncias as características associadas com a identidade étnica são mantidas, e quando elas mudam. Os processos sociais normais através dos quais a continuidade é efetuada são os controles sociais que mantêm as definições de status em geral, através do consenso público e das sanções positivas ou negativas efetivamente empregadas. Mas o que acontece quando as circunstâncias são tais, que muitas pessoas incluídas em uma categoria de status, nesse caso pathans, perdem suas características e vivem de acordo com um estilo que é discrepante em relação ao dos pathans normais? Essas pessoas deixam de ser consideradas pathans pela opinião pública ou essas características deixam de ser associadas à identidade pathan?

Procurei indicar que na maioria das situações é vantajoso para os atores mudar os rótulos aos quais estão associados a fim de evitar os custos do fracasso; conseqüentemente, onde há uma identidade alternativa ao alcance, o efeito é um fluxo de pessoas de uma identidade para outra e *nenhuma* mudança nas características convencionalmente associadas ao status. Em alguns casos, isso não acontece. Há, por exemplo, o caso dos servos pathan de algumas seções tribais baluchi que sustentam uma identidade pathan, que por sua vez é confirmada por seus senhores baluchi. Mas o que de fato está em jogo nesse caso é um tipo de identidade por vergonha: os senhores baluchi regozijam-se por ter servos pathan, mas ao mesmo tempo explicam que essas pessoas, na verdade, eram os servos dos pathans anteriormente dominantes. Os senhores pathan foram derrotados e desalojados, e esse grupo de falantes da língua pashto não são de fato seus descendentes. Esses servos "pathan" não têm acesso aos foros pathan, e os outros pathans não reconhecem sua identidade. Assim, a identidade mantém seu caráter quando *muitos* mudam sua identidade étnica, e quando apenas *uns poucos* estão em uma posição que lhes permite agarrar-se a ela mesmo em circunstâncias adversas. Somente quando muitos escolhem manter sua identidade apesar do seu fracasso — como quando não há identidade alternativa disponível — ou onde o fracasso é comum e

não implica em maiores custos, como ocorre com o grosso da população no distrito de Peshawar, é que o conteúdo básico ou as características da identidade começam a ser modificadas.

A versão tradicional da identidade pathan permitia a uma dada população constituir um padrão de vida viável em determinadas condições, e apenas nessas condições. A distribuição e as formas sociais dos Pathan podem ser entendidas levando-se isso em conta. Esse sistema teve mais sucesso em condições de anarquia e em áreas pouco produtivas. Ao produzir, nessas condições, um excedente demográfico, os Pathan passaram a espalhar-se por outras áreas, estendendo o território pathan para o norte, nordeste e mais recentemente para noroeste, gerando ao mesmo tempo, no leste e no sul, um movimento populacional em grande escala através de uma fronteira étnica relativamente estável. Diante das atuais mudanças, com a urbanização e as novas formas de administração, a situação total mudou, de modo que se pode esperar uma transformação radical tanto da cultura pathan como da relevância organizacional que ela assume.

*Processos étnicos na fronteira entre os Pathan e os Baluchi**

Os estudos lingüísticos realizados na região fronteiriça indo-iraniana esclarecem processos históricos de fluxo e refluxo das áreas lingüísticas, o papel do contágio, dos empréstimos e dos vários estratos lingüísticos, bem como os processos de gênese no desenvolvimento da linguagem. Em suas muitas contribuições para o estudo dessa temática, Georg Morgenstierne fez referências à importância da estrutura social nesses processos. Em um trabalho mais antigo, ele comenta que "o sistema tribal dos Baluchi e Brahuis, que favorece, contrariamente àquele dos Pathan, a assimilação pela tribo de elementos racialmente distintos, levou sem dúvida nenhuma a freqüentes mudanças lingüísticas em muitos clãs baluchi e brahuis" (1932: 8-9). Parece-me adequado, como um tributo prestado ao professor Morgenstierne por um não-lingüista, demonstrar a validade desse contraste que ele estabeleceu, bem como a relevância do mesmo para o entendimento de tendências observadas na fronteira lingüística pathan-baluchi[1]. Sintetizando, pretendo demonstrar que a recente expansão para o norte da língua baluchi, às expensas da língua pashto na região montanhosa a oeste da cordilheira de Suleiman, depende precisamente das diferenças estruturais entre os sistemas tribais desses dois povos aos quais se refere Morgenstierne.

---

* Do original: "Ethnic processes on the Pathan-Baluch boundary". Em: Redard, G. (ed). *Indo-Iranica*, Wiesbaden, 1963.

[1] A discussão baseia-se principalmente em material coletado durante trabalho de campo em Antropologia Social entre os Pathan em 1954 (Barth 1959a e b) e em 1960, e entre os Marri pelo falecido Robert N. Pehrson (MS) em 1955. Outras fontes, quando usadas, estão citadas no texto.

Em primeiro lugar, é preciso estabelecer qual a relação entre identidade tribal e étnica e língua. Um provérbio pashto*, mencionado com freqüência, serve para ilustrar a ausência de qualquer correlação necessária entre esses aspectos: "É pathan aquele que *age* como pashto, não aquele que (apenas) *fala* pashto"[1]. Nessas áreas tribais, no entanto, o pertencimento à tribo pressupõe fluência lingüística. Ao contrário do que ocorre em alguns outros sistemas tribais do Oriente Médio (por exemplo, sobre o sul da Pérsia, cf. Barth 1961: 130-ss.), no caso em foco as estruturas políticas tribais constituem comunidades lingüísticas e dependem de constante comunicação em seu interior. No caso das tribos pathan, essas estruturas são essencialmente acéfalas, constituídas por conselhos de linhagem (*jirgas*), ordenados hierarquicamente de acordo com sua abrangência. Nesses conselhos, independentemente de seu nível, os interesses de indivíduos e segmentos — e, a longo prazo, sua sobrevivência — só podem ser assegurados através do debate, que requer o uso habilidoso do idioma.

As tribos baluchi, por sua vez, são socialmente estratificadas; têm forma centralizada e estrutura composta por canais de comunicação através de líderes em escalão. Em um sistema como esse, torna-se possível o encapsulamento de grupos que falam línguas estrangeiras; como nas minorias lingüísticas nas tribos do sul da Pérsia, a comunicação desses grupos "para cima" é feita através de líderes bilíngües. Os Baluchi, no entanto, ocupam um nicho precário: são pastores nômades em um ambiente inóspito; tanto seus acampamentos como seus segmentos são muito dispersos. Assim, para sua sobrevivência, dependem também de outra rede de comunicação além daquela que transmite informações sobre as decisões políticas, uma rede pela qual circulem informações a respeito da disponibilidade de pastagens e de água e dos movimentos de outras pessoas e acampamentos. Essa segunda rede está formalizada na instituição baluchi do *hāl*: sempre que membros da mesma tribo se encontram, há cumprimentos formais através de frases estereotipadas e

[1] N. do T. Cf. nota 2, p. 72.

trocas de informação feitas com uma entonação determinada. Dito de outro modo, em ambos os casos o pertencimento à tribo implica o pertencimento a uma comunidade lingüística.

Para investigar as causas do crescimento e expansão das tribos que falam baluchi às expensas dos Pathan, é conveniente discutir de início algumas possibilidades mais evidentes. Na verdade muitos fatores de inegável relevância numa situação de competição entre tribos parecem favorecer os Pathan. Em primeiro lugar, em termos de número agregado, e mesmo em termos de densidade demográfica global em seus respectivos territórios, os Pathan superam em muito os Baluchi; isso também vale para a zona de contato que enfocamos aqui (Marri/Bugti em contato com Panni/Tarin/Kakar/Luni/Zarkun/Powindah), na qual as aldeias e os acampamentos Pathan são consideravelmente maiores que os dos Baluchi. Os Pathan são também relativamente mais prósperos — as condições ecológicas melhoram do sul para o norte, o que se reflete em uma acumulação maior de capital entre os Pathan (em moradias, estruturas de irrigação, rebanhos, propriedades móveis e armas). Na ausência de informações demográficas detalhadas, é difícil avaliar as taxas de crescimento natural da população. Sem dúvida as duas populações produzem um excedente populacional, conforme evidencia a história de invasão das planícies por esses grupos e sua grande dispersão contemporânea em função da migração em busca de trabalho. Mas os pequenos censos que fiz de porta em porta sugerem que há uma taxa de fertilidade maior entre os Pathan, como seria esperado em razão de seu meio ambiente mais favorável. Finalmente, no que diz respeito à agressividade militar, a reputação dos Pathan é maior que a dos Baluchi, tanto em sua estimativa mútua como na opinião de terceiros, ainda que isso possa estar mais relacionado com a melhor qualidade das armas dos Pathan do que com alguma diferença no valor atribuído à coragem e à luta pelas duas culturas.

Assim, várias razões levariam à expectativa de que a pressão ao longo da fronteira fosse sobretudo da área pathan sobre a área baluchi. Nas regiões montanhosas que, na prática, até recentemente

não estavam sob controle de nenhum governo externo, seria provável que essas pressões se manifestassem através de lutas, conquistas e expansão. Não há dúvidas quanto à anarquia que prevalecia nessa região (cf. Bruce 1900) e que resultou em uma complexa história de conquistas e sucessões locais (Dames 1904). Contudo foi justamente essa anarquia que criou uma situação em que as características estruturais das organizações tribais dos povos em competição se tornaram fundamentais. Guerras e saques freqüentes inevitavelmente fazem com que inúmeras pessoas se desgarrem de seus contextos territoriais e sociais: nessas situações são produzidos grupos dissidentes, sobreviventes em fuga, famílias e comunidades que perderam suas posses, bem como núcleos de rapina. Resulta desses processos de fragmentação e mobilidade uma vasta reserva humana — pessoas e grupos em busca de identidade social e de inclusão em comunidades viáveis. Nessas circunstâncias, as taxas de crescimento de tais comunidades dependerão menos das taxas de fertilidade natural do que da capacidade de sua organização formal de assimilar e organizar esses membros potenciais.

Nesse aspecto, há contrastes marcantes entre a organização tribal pathan e baluchi, apesar de ser pequena a diferença quanto às bases culturais que sustentam cada uma delas. Basicamente, ambas as formas tribais derivam dos princípios compartilhados de *patrilinearidade*, *honra* e *obrigação*. Tentarei esboçar essa base comum, para então mostrar como ambos os sistemas dela derivam.

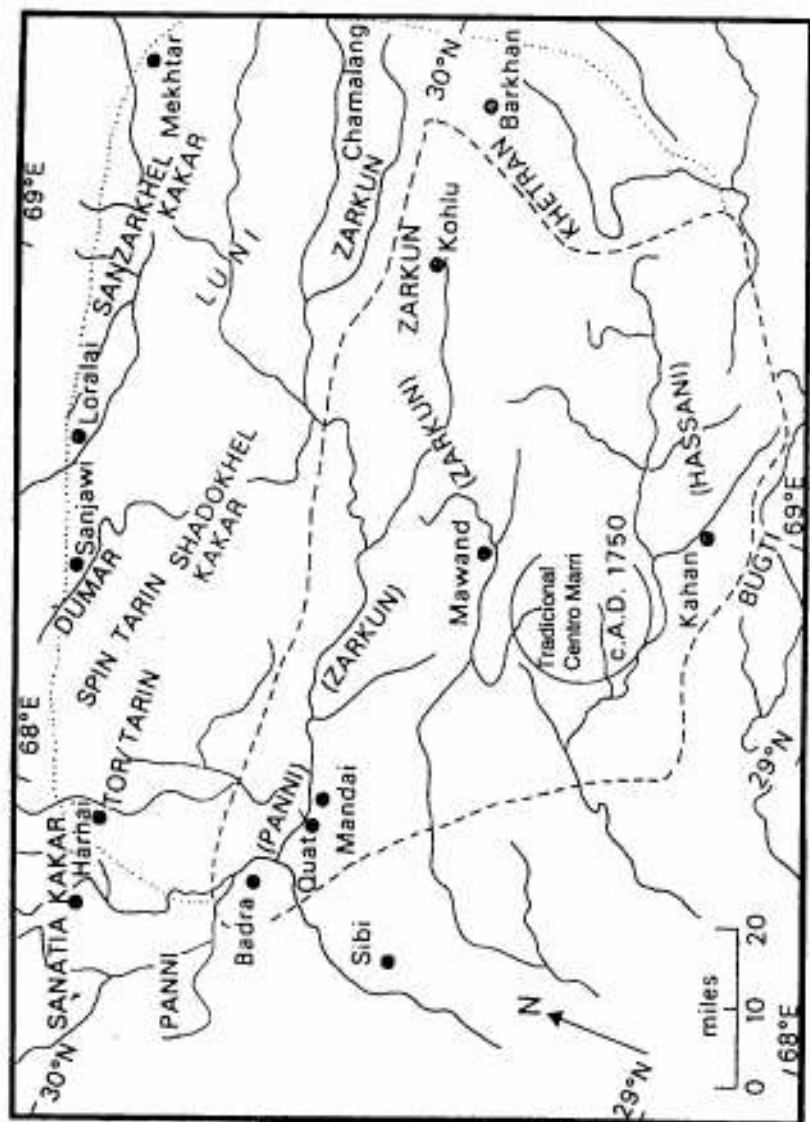
1. O princípio de *patrilinearidade* é seguido tanto em um caso quanto em outro: os direitos políticos e os direitos sobre as terras tribais estão investidos nos homens e são transmitidos apenas pela linha masculina. Ainda que ter uma mãe de status inferior possa implicar a perda de status e direitos, jamais é possível obtê-los através dela, somente através do pai. Portanto a posição política de um homem dentro de sua linhagem e de sua tribo é fixada por descendência agnática.

2. Ter uma posição na tribo implica ter um patrimônio de *honra*, que deve ser defendido das ameaças feitas por aqueles em relação

aos quais a pessoa se põe em pé de igualdade. Uma provocação não respondida mancha a honra de uma pessoa, e só a pena de talião ou a vingança de sangue pode eliminar essa mancha. Deixar de vingar-se é aceitar a desigualdade, e implica uma perda de honra e de posição. Desde pequenos, os meninos pathan aprendem a lutar com seus pares para defender sua honra (*izzat*) e, da mesma maneira, o menino baluchi que não revida quando outros meninos batem nele é repreendido por ser *beghairat* — sem honra.

3. Finalmente, a honra de um membro da tribo envolve *obrigações* para com aqueles que dependem de sua posição: seus hóspedes, sua família — legalmente, seus protegidos — e aqueles que tenham procurado sua proteção como clientes (*hamsayah*). Assim, hospitalidade, patronagem e dependência física formam um complexo com evidentes implicações políticas.

A organização tribal pathan baseia-se nesses princípios, que são realizados, no que diz respeito às finalidades políticas e jurídicas, através do mecanismo do conselho (*jirga*). Pode-se dizer que o modelo para o sistema como um todo é o grupo de irmãos: homens independentes, com interesses separáveis, que em virtude de terem o mesmo sangue mantêm-se em paz uns com os outros e podem se unir como grupo corporado através de decisões tomadas em comum, com base na igualdade. Conforme a noção de "sangue comum" (que inclui apenas parentes patrilineares) estende-se, definem-se círculos cada vez mais amplos de "irmandade" por meio de genealogias com profundidade temporal cada vez maior, criando uma hierarquia de segmentos e linhagens que se unem com base em uma descendência comum. Cada um desses segmentos se torna um grupo corporado, assumindo a forma de um conselho que reúne os membros masculinos vivos; nesse conselho, sentam-se juntos como agnatos com direitos iguais. Disso também decorre que o direito de falar no menor conselho local implica o direito de falar em todos os conselhos de ordem mais elevada que se situem dentro da série de segmentos unidos.

Outra importante característica do sistema tribal pathan é o seu aspecto territorial. Os grupos e seus segmentos têm direito a

diferentes tipos de terra comum. Desse modo, as pessoas têm acesso à terra agricultável e às pastagens em virtude de seu status agnático. Isso faz com que as unidades de descendência sejam também unidades territoriais, e que as localidades e distritos tendam a receber o nome do segmento tribal que as habita, nomes que, por sua vez, geralmente derivam do ancestral comum daquele segmento.

A dimensão de igualdade entre os membros do conselho indica a importância da honra, mencionada em (2), para os procedimentos do conselho. Isso tem implicações táticas uma vez que atos que comprometam a honra dos companheiros de conselho acarretam a necessidade de retaliação ou a vingança de sangue, mesmo quando isso leva ao confronto com uma força superior. Isso porque a pessoa insultada não pode permitir que a mancha permaneça: uma pessoa só pode participar do conselho e agir como membro da tribo se puder defender sua honra e afirmar sua igualdade. Conseqüentemente, para esses conselhos é difícil chegar a decisões finais como também é perigoso para as partes interessadas pressionar os membros do conselho para conseguir sua concordância. As tribos pathan têm grande capacidade de agir decididamente tanto na defesa de interesses compartilhados e de curto prazo, como na defesa de valores básicos ou na busca de ganhos, mas elas geralmente não conseguem seguir estratégias de longo prazo ou chegar a um acordo quanto a compromissos que requeiram ação conjunta.

Quando a honra de um pathan é perdida em função de um ato que causa desonra ou de seu fracasso em vingar-se, ele perde a capacidade de defender sua vida e seus interesses no conselho. Ele deve então ou fugir da região, ou buscar a proteção de outro homem, conforme mencionado em (3). Buscar a proteção de outra pessoa, contudo, implica rebaixar-se perante *todos* os membros da tribo, e na maioria das vezes o infeliz acaba escolhendo a emigração. Os Pathan sempre dizem: "Aquele que deixa a terra de sua tribo ou cometeu incesto com sua mãe ou deixou de vingar seu pai". Segue-se também que, na maioria das áreas pathan, aceitar um *hamsayah* é um compromisso que se tenta evitar. No contexto igualitário do conselho, o

valor dos clientes como força de luta é superado em muito pelos prejuízos que eles podem trazer ao ocasionarem disputas, pois a responsabilidade recai inteiramente sobre os ombros de seu patrão. Apenas quando o meio ambiente é mais favorável e o controle sobre uma grande força de trabalho pode dar retorno econômico considerável é que os clientes podem constituir uma vantagem (como, por exemplo, em Bannu, nos tempos anteriores à administração, ou na Agência Malakand, hoje).

Deve-se enfatizar que essa descrição é adequada mesmo nos casos em que há líderes *sardars* e *maliks*, como em muitas tribos pathan do sul. Uma investigação da maneira pela qual as decisões são efetivamente tomadas mostra que esses líderes têm pouca autoridade e que os processos políticos acontecem realmente dentro da estrutura dos conselhos igualitários de linhagem. O padrão de crescimento tribal que essas características acarretam é peculiar: poderia ser chamado de vegetativo, tendo como base o aumento natural da população (com alguma perda em função da emigração individual), e tendendo a assumir uma forma ramificada, subdividida, na qual o crescimento local está associado a uma acelerada segmentação.

Por sua vez, a organização tribal baluchi, ainda que derivada dos mesmos conceitos, não está baseada no mecanismo específico dos conselhos igualitários. Embora a defesa da honra entre os iguais seja importante, ela não se torna uma questão tática fundamental integrante do sistema *político*. O modelo para o sistema político baluchi é o da relação entre um pai e seus filhos, ou seja, um modelo que admite a autoridade como sendo derivada do status, e a submissão comum a essa autoridade como base para a ação conjunta. Em vez de funcionar em termos de retórica e arregimentação de iguais, tendo como sanção última a pena de talião, o mecanismo jurídico e político baluchi baseia-se na comunicação *vertical* entre os homens comuns e os grandes líderes, tendo como sanção última a ação da comunidade. Dessa forma, a atividade política se dá principalmente entre desiguais, e o princípio mais importante que entra em jogo não é a honra, mas sim a obrigação, tal como apresentada no item (3). O status de membro da tribo não

requer a afirmação da igualdade, baseando-se antes em uma cadeia clientelística e de patronagem entre grandes e pequenos líderes. Uma tribo baluchi se subdivide em segmentos de acordo com um padrão formal bastante semelhante ao das tribos pathan, sendo o pertencimento e a posição no sistema atribuídos com base na descendência patrilinear. Mas o aspecto politicamente crucial dessa organização é o reconhecimento do laço de clientelismo político ligando os membros de cada grupo a seu respectivo líder. Esses líderes, por sua vez, agem de acordo com esse mesmo padrão "vertical": as manobras políticas não envolvem apelo aos iguais em um conselho, mas a comunicação com líderes mais influentes, situados em escalões mais altos, e a sua mobilização.

No cume dessa hierarquia está o *sardar*, que não tem iguais, mantendo ligações com agentes de influência ainda maior: o Khan de Kalat e o governo da planície. Os sardars mantêm sua influência na tribo jogando os seus subordinados (*waderas* e *mukadams*) uns contra os outros, bem como através de favores pessoais e subornos substanciais, que constituem a recíproca do patrão em relação ao pedido de proteção feito pelo cliente.

As tribos baluchi também alocam suas terras de maneira diferente das tribos pathan. Entre os Marri, o sardar possui direitos sobre as pastagens de toda a área tribal, e qualquer marri pode obter acesso a elas através do pagamento de uma taxa (*gahl*), que hoje já não é mais cobrada. Há um sistema de realocação periódica em que a terra agricultável é de posse individual (até recentemente, a posse individual era privilégio dos líderes) ou coletiva, referida a grandes seções tribais. Esses sistemas foram comuns também entre os Pathan, mas entre estes a alocação de terras para os subsegmentos e famílias se dá de acordo com seu esquema de relações genealógicas, enquanto entre os Marri cada homem pertencente à seção tribal recebe uma mesma parcela de terra, sem que se leve em conta a genealogia. Por isso, não há identidade entre sub-unidades tribais e unidades territoriais e, como seria esperável, os nomes das localidades na região dos Marri não fazem referência a grupos sociais, ainda que possam derivar dos nomes pessoais de figuras de destaque, do passado ou do presente.

Nesse sistema, quando um homem cai em desonra, as conseqüências são diferentes das que atingem um pathan. Os conflitos em função da honra e a vingança entre iguais levam à fissão de seus grupos imediatos, mas não são necessariamente resolvidos entre as partes, uma vez que a separação territorial pode ocorrer sem que haja conseqüências para a posição da pessoa na estrutura política. Assim, dois inimigos podem ser clientes de um mesmo líder, ainda que o conflito possa chegar a envolver também o líder e conseqüentemente forçar uma facção a separar-se. Mas quando um homem ou um grupo se separa, isso não implica nenhuma perda considerável de posição social, e uma nova relação clientelista pode ser estabelecida com outro líder. Também nesse sentido há um contraste com os Pathan, pois esses membros ou grupos que se separam são acolhidos em seu novo status: a importância e a influência de um líder baluchi é aproximadamente proporcional ao número de seguidores efetivos que possui, e a decisão de conceder proteção e direitos a um novo seguidor é de sua responsabilidade pessoal, não tendo que ser debatida e aceita por um conselho de iguais.

O padrão normal de crescimento que resulta desse sistema é parcialmente diferente daquele que caracteriza o sistema pathan. O crescimento que ocorre a cada geração não acarreta automaticamente novas segmentações. O crescimento natural pode ocorrer dentro de unidades políticas fixas, que simplesmente tornam-se maiores. E quando as pessoas decidem separar-se de um segmento ou dele são expulsas, podem ser acomodadas em uma posição equivalente em outro segmento, sem que haja perda do status tribal.

As diferenças estruturais aqui esboçadas implicam diferenças evidentes entre as duas formas de organização tribal no que diz respeito à sua respectiva capacidade de assimilação. Parcelas desorganizadas da população, que em períodos relativamente anárquicos são geradas em grande número, são prontamente incorporadas nas tribos baluchi: essas pessoas podem buscar a proteção de um líder reconhecido de uma dessas tribos e jurar-lhe lealdade. Entre os Marri, havia também uma percepção da organização tribal como organização

de rapina; e tanto para o ataque e ampliação do butim quanto para a defesa, era do interesse de todos aumentar o número de pessoas. Assim, um determinado líder marri, ele próprio de origem pathan, explicou-me: "Naquele tempo, havia guerra (*jang*), ninguém perguntava quem é seu pai ou seu irmão. Você se unia à força (*lashkar*), andava, conquistava, andava outra vez".

Ainda que entre os Pathan da região fronteiriça essa mesma preocupação militar estivesse presente, a incorporação de pessoas à sua organização tribal implicaria seja a aceitação de um status servil por parte dos recém-chegados, seja a decisão de toda a tribo no sentido de aceitá-los como iguais, conceder-lhes uma área de terras e determinar sua posição no esquema tribal de segmentação. Essas formas de incorporação ocorreram, mas são raras e é razoável supor que a taxa de crescimento por incorporação seja bem maior entre os Baluchi do que entre os Pathan.

Não há muitas dúvidas de que é isso o que ocorre. Que eu saiba, nenhuma tribo pathan na região fronteiriça tem seções ou mesmo pessoas que afirmem ter origem baluchi, e a grande maioria dos membros das tribos têm status agnático reconhecido, ainda que tenha havido certo grau de incorporação de outros grupos pathan, como, por exemplo, entre os Kakar e os Luni (Gazetteer II: 76, 85). A minúscula tribo zarkun, que está parcialmente encapsulada no território marri, é a única tribo que admite ter uma origem composta (um tanto fantasiosa). Eles explicam que seu nome significa "mil nações" (*zar koum*) e que têm sua origem em uma confederação surgida para defenderem-se dos Marri, para a qual cada tribo pathan contribuiu com uma família. A presença de muitas tribos pequenas e genealogicamente distantes ao longo da fronteira (tronco Panni: Isot/Barozai; tronco Miani: Luni/Jafar/Lats; Zarkun; Tarins etc.) evidencia essa ausência generalizada de crescimento por assimilação.

Na tribo marri, por sua vez, todas as seções têm tradição de incorporação e muitas das seções e subseções afirmam ter origem pathan, muitas vezes traçando-a até tribos pathan efetivamente existentes. Dos três principais troncos marri, o tronco ghazani possui

subseções de diversas origens; os Loharani são em parte constituídos pelos Shirani, que afirmam descender da tribo pathan que tem esse mesmo nome, e os Bijarani são considerados como de origem predominantemente pathan. Entre os Bijarani, a seção powadhi é que mais cresceu nos últimos tempos. A maioria dos textos (baseados geralmente em dados antigos e de má qualidade) menciona essa subseção como tendo pouca importância, mas hoje seu líder é praticamente autônomo em relação ao líder bijarani. A incorporação de pathans foi tão predominante no processo de crescimento dessa seção tribal que os outros marri se referem a ela como "pathan", ainda que todos os seus membros falem baluchi.

Esse rápido crescimento populacional da tribo marri, tendo por base sobretudo a assimilação, expressou-se também na expansão territorial. O crescimento sem subdivisão política criou progressivamente vantagens militares para os Marri, e ao longo dos últimos cem anos, partes das terras dos Panni, Luni, Zarkun e Tarin foram conquistadas por estes, com a conseqüente modificação das fronteiras lingüísticas. A presença de fragmentos dispersos de tribos pathan ao longo da fronteira e dos remanescentes da língua wanechi entre essas tribos sugere que esse fluxo em direção ao norte é consistente e consideravelmente antigo. Mesmo nas atuais condições, mais pacíficas, números cada vez maiores de marris penetram com seus rebanhos no território pathan, indo até Loralai e Mekhtar ao norte, fazendo um cerco que as autoridades administrativas tentam dissolver mas não conseguem.

A expansão rumo ao norte da área lingüística baluchi, na região montanhosa a oeste da cadeia de Suleiman, é portanto um dos aspectos de processos bastante complexos de incorporação e exclusão ao longo da fronteira étnica, através dos quais os Pathan são assimilados pela organização tribal baluchi. Não se trata de simples crescimento populacional e conseqüente expansão dos Baluchi. Uma análise da organização tribal esclarece alguns dos fatores fundamentais subjacentes à expansão lingüística observada.

A análise da cultura nas sociedades complexas*

A expressão "sociedades complexas" que aparece no título deste trabalho pode parecer um pouco antiquada, uma expressão que deixa de lado questões importantes e retoma posições insustentáveis. Mas diversos outros termos que usamos regularmente na antropologia, não em menor grau *cultura* e *sociedade* em suas várias acepções, também podem ser caracterizados como termos antiquados, que deixam de lado questões importantes. Como a maioria dos conceitos antropológicos, *cultura* e *sociedade* estão marcados pelos questionáveis pressupostos do holismo e da integração: celebram a conexão entre instituições discrepantes, a adequação dos costumes a um dado lugar e estilo de vida e o compartilhamento de premissas, valores e experiências dentro de uma comunidade. Hoje em dia, a afirmação dessa conexão, de modo geral, é feita com a linguagem do estruturalismo, com sua ênfase em padrões lógicos passíveis de abstração, incrustados em formas superficialmente diversas; nesta linguagem, as abstrações supostamente apreendem o que é verdadeiramente importante nas formas. O uso que costumamos fazer do termo *cultura* torna-se ainda mais equivocado por incorrer na profunda imprecisão de referir-se simultaneamente a (uma soma total de) padrões observáveis e às bases ideais desses padrões, abrindo as portas para a recorrente falácia de construir de maneira equívoca a descrição como explicação. Por fim, nossa avaliação da cultura está marcada pela ambivalência: por um lado, nós a vemos como algo

* Do original: "The analysis of culture in complex societies", *Ethnos*, vol. 54: III-IV, 1989.

imensamente intrincado, com enorme quantidade de detalhes que o etnógrafo competente deve demonstrar ter apreendido; por outro, há um ideal de ousadia para abstrair e revelar a essência subjacente a eles.

Não tentarei melhorar essa situação acrescentando mais uma contribuição à problemática história das definições e redefinições verbais de *cultura* e *sociedade* na antropologia. Em vez disso, creio ser mais útil trabalhar substantivamente, explorando o grau e os tipos de conexão verificados no domínio da cultura em várias condições de sociedade. O papel que escolho para essa tarefa não é o de uma elegante erudição acadêmica, mas sim o do garoto que, no conto de H. C. Andersen, observa as roupas do Imperador. A teoria e os conceitos antropológicos devem ser testados na análise da vida tal como ela ocorre em um determinado lugar do mundo. Qualquer lugar pode servir como provocação para desafiar e criticar a teoria antropológica. Usarei aqui a ilha de Bali, uma sociedade verdadeiramente complexa, para fazê-lo.[1]

Bali e a práxis antropológica

Devemos tentar olhar para nosso objeto de estudo sem que nossa visão seja excessivamente determinada pelas convenções antropológicas herdadas. Descendo de um ônibus no norte de Bali, vê-se um fervilhar incoerente de atividades na zona densamente habitada entre as altas montanhas e o mar circundante. Veículos modernos trafegam em alta velocidade. Os passageiros e transeuntes, alguns usando sarongues, outros jeans, associam-se com rara graça e deli-

1 Este relato baseia-se em trabalho de campo realizado por Unni Wikan e por mim durante cerca de 11 meses cada um, desde dezembro de 1983, parte do tempo juntos e parte separados. Eu a agradeço pelo estímulo para a realização do presente trabalho, por seus importantes *insights* para a análise aqui apresentada, bem como por sua permissão para usar livremente seus dados de campo. A pesquisa foi apoiada pelo Norwegian Research Council for Science and the Humanities (NAVF) e pelo Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning. Na Indonésia, a pesquisa foi apoiada pela Academia de Ciências da Indonésia (LIPI), e contou com a orientação do professor Ngurah Bagus.

cadeza, mesmo quando dão as boas-vindas a turistas desajeitados. Grupos de crianças vestidas em seus imaculados uniformes escolares passam de bicicleta. Turmas de trabalhadores colhem arroz nos campos vizinhos, formadas com base em regras tradicionais de cooperação e contrato, mas colhendo variedades modernas de alta produtividade, cultivadas com irrigação artificial e uso intensivo de fertilizantes, em um sistema que depende da água que vem de reservatórios recentemente reformados e que suprem velhos canais de irrigação. À tarde, em geral observa-se uma fila de mulheres levando oferendas elaboradas e coloridas sobre suas cabeças, em solene procissão rumo a um dos inumeráveis templos dedicados à irrigação dispersos pela área rural, nos quais realiza-se um complexo culto de acordo com antigos costumes e calendários.

Essa diversidade desconexa (ao menos aparentemente) de atividades e a mistura do novo com o velho, formando um cenário cultural sincrético, são características desconfortáveis com as quais o antropólogo irá se defrontar em quase todo lugar. Somos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultante de acréscimos diversificados, como nos lembrava Linton em sua ótima observação a respeito do que era necessário para ser cem por cento americano nos anos 1930 (Linton 1936: 326-7). Profundamente condicionados a rejeitar a abordagem, há muito desacreditada, estilo "colcha de retalhos" dos fenômenos de difusão e crescimento cultural, nós ainda insistimos obedientemente em encarar tais evidências como ameaças ao nosso objeto e às nossas premissas. Em vez de tentarmos fazer com que nossas teorias dêem conta do que efetivamente encontramos, somos levados a escolher algum padrão claro e delimitado em meio a esse cenário confuso e a aplicar nossa engenhosidade para salvar o holismo (funcionalista) por meio da construção de isomorfismos e inversões (estruturalistas) desse padrão escolhido ao acaso, como se ele codificasse um encadeamento mais profundo.

Posso facilmente imaginar algum colega que, ante esse cenário encontrado no norte de Bali e brevemente descrito acima, produziria um artigo sobre a oposição montanha:mar :: alto:baixo :: homem: mulher :: sagrado:profano :: cabeça:corpo, para depois mostrar como isso torna possível que as mulheres, mais baixas, possam carregar sobre suas cabeças as oferendas sagradas, enquanto os homens protegem a sacralidade de suas cabeças e, por isso, apenas transportam cargas, seculares, sobre seus ombros, exceto as cinzas resultantes da cremação, levadas para o mar sobre a cabeça de um homem, e talvez como uma mulher que, através das partes baixas de seu corpo, traz ao mundo um bebê, encarado como divindade reencarnada.

Nossos periódicos estão cheios dessas pequenas bobagens que, embora interessantes se bem feitas, essencialmente não trazem nenhum argumento e não mudam nada. Observem como elas funcionam: servem como meio para que seus autores consigam evitar todos os aspectos problemáticos do mundo que nos cerca; reafirmam silenciosamente o pressuposto de que a cultura apresenta uma coerência lógica generalizada, sem explorar a extensão e a natureza dessa coerência. Por mais que se multipliquem, relatos de campo desse tipo deixam intocados os axiomas sobre cultura que herdamos.

Reformulando nosso conceito de cultura

Há uma crescente reação moderna contra esse escolasticismo. Nas palavras de James Clifford e George Marcus, precisamos jogar a cultura em sua totalidade no caldeirão das "controvérsias" porque ela não pode ser representada como um "corpus unificado de símbolos e significados interpretados de maneira definitiva" (Clifford & Marcus 1986:19). Contudo, tendo estabelecido essa perspectiva, não temos necessidade de mais e mais literatura programática versando sobre o caráter indefinível da verdade absoluta e sobre o caráter dialógico das conversações do etnógrafo no campo. O que de fato precisamos é encontrar os modelos mais adequados aos fenômenos com que nos deparamos e trabalhar no sentido de

teorizar sobre a esfera à qual se pretende fazer referência por meio de palavras como *cultura* e *sociedade*. Para isto, acredito que o primeiro passo é fazer afirmativas positivas e falsificáveis sobre os fenômenos observados, isto é, precisamos ousar, mesmo correndo o risco de sermos ingênuos.

Ingredientes para produzir essas afirmativas ousadas podem ser encontrados na convergência de diversas tradições intelectuais contemporâneas que consideram as realidades das pessoas como sendo culturalmente construídas (por exemplo, Wuthnow *et al.* 1984, em que há uma revisão das perspectivas de Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault e Jürgen Habermas). É possível mostrar de forma razoável que muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é meramente um reflexo de seus próprios pressupostos. Essas pessoas, contudo, bem como qualquer um de nós, necessariamente agem e reagem de acordo com sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções. A realidade de todas as pessoas é composta de construções culturais, sustentadas de modo eficaz tanto pelo mútuo consentimento quanto por causas materiais inevitáveis. Esse consentimento, ao que tudo indica, está incrustado em representações coletivas: a linguagem, as categorias, os símbolos, os rituais e as instituições. O que os antropólogos chamam de *cultura* de fato torna-se fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos.

Até aí não há problemas, mas desse ponto em diante, precisamos avançar com cuidado. Quais as decorrências necessárias desse *insight* plausível? O que devemos continuar a contestar na velha definição de cultura? Refletindo de forma fiel o sentido geral da literatura por eles revisada, Wuthnow *et al.* propõem que a análise cultural seja realizada como um "estudo da dimensão simbólica/expressiva da vida social" (1984: 259). Com isso, todavia, introduz-se um pressuposto não explicitado de que todos os padrões observados nas construções culturais estão de algum modo relacionados, de maneira essencial, às funções simbólicas e expressivas da

cultura. A cultura pode ser representada como variável independente e princípio motor, e perpetuada a herança dos pressupostos do holismo e do essencialismo dentro dos universos fechados de diferentes culturas.

A afirmação de que a realidade é culturalmente construída não resolve verdadeiramente a questão de como e de onde surgem os padrões culturais. Desprender esses padrões de uma pressuposta correspondência a uma realidade objetiva e não-cultural não significa dizer que todos os padrões culturais são autônomos ou propriedade da cultura como tal; nem tampouco implica supor axiomaticamente a existência de múltiplas culturas locais discretas e internamente integradas. Ao contrário, acredito que assumir a tese da construção cultural da realidade aumenta a necessidade de explorar empiricamente o *grau* de padronização na esfera da cultura e a *diversidade* de fontes desses padrões. Mais especificamente, creio que há espaço para argumentar que padrões culturais fundamentais podem ser o resultado de processos *sociais* específicos, e que nem funcional, nem estruturalmente tais padrões são essenciais para as operações simbólicas e expressivas da cultura. Reflitamos, por exemplo, sobre o forte senso de coerência e ordem generalizada que surge durante a imersão de um pesquisador em uma comunidade primitiva, algo que intuitivamente tornou plausíveis os dogmas funcionalistas teoricamente falhos de Malinowski[2]. Será que esse senso expõe as raízes do significado e da força que a cultura possui? No raciocínio antropológico convencional, somos levados a tomá-lo como evidência de uma consistência lógica generalizada que se impõe e permeia todos os aspectos do significado e da ação, a ser reconstituída como as regras de transformação de um código lingüístico ou a articulação entre as peças de um quebra-cabeças.

[2] Neste sentido, o próprio Malinowski admitiu ter idealizado a descrição da vida nas Trobriand ao retratá-la sem as influências européias que, na verdade, já a haviam "transformado em grau considerável" (Malinowski, 1935:480).

Não seria, porém, mais útil desenvolver um método para questionar e mapear o alcance dos encadeamentos presentes na cultura local, mostrando que esses encadeamentos são um artefato da vida em um contexto de pequena escala e densa sociabilidade?[1]

Seja como for, o que vi em Bali certamente não dá essa impressão de lógica e encadeamento generalizados. A vida no norte de Bali impressiona pela extraordinária riqueza e grau de elaboração no domínio simbólico/expressivo e não por seu caráter unitário. Intui-se uma aura ou um estilo que aos poucos torna-se familiar apesar de permanecer evasivo; e a vida ali também tem uma multiplicidade, uma inconsistência e um grau de contestação que dificultam imensamente qualquer tentativa de caracterização crítica. Evidentemente, apresento apenas intuições formuladas de maneira muito imprecisa, e rotular como "complexa" a situação ainda é uma caracterização grosseira.Creio, no entanto, que essas intuições devem ser suficientes para forçar-nos a descartar um vocabulário que celebre a harmonia, a adequação e a unidade, bem como qualquer análise que pressuponha a integração e a consistência lógica. Precisamos desenvolver outros modelos que permitam apreender de modo mais direto e preciso as características observadas, sem um filtro que negue tudo aquilo aparentemente inadequado. Os modelos sistêmicos e o holismo, no sentido de sua ambição de abranger toda uma gama de fenômenos e construir um relato englobante, devem continuar a nos propor desafios, mas neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar.

[1] Sem que chegasse a desenvolver essas implicações, dei um primeiro passo nessa direção em minha análise dos símbolos e significados em rituais dos Baktaman, da Nova Guiné (Barth 1975). Nela, tento mostrar que os idiomas rituais dos Baktaman baseiam-se em codificação analógica, acarretando fontes de significado que não demandam que se pressuponha uma estrutura digital de contrastes mínimos ou de domínios delimitados, de modo a tornar possível demonstrar os efeitos do processo social sobre a estrutura do código.

Qual a melhor maneira, então, de superar os resíduos de esquemas desacreditados e conseguir perceber e articular as características daquilo que é observado?

Não vejo como escapar — e não vejo motivos para tentar fazê-lo — da tradicional tarefa naturalista da antropologia de constituir uma cuidadosa e meticulosa descrição de uma ampla gama de dados. É aí que devemos buscar nossos procedimentos de descoberta, ainda que no presente artigo não possa apresentá-los em ação[4]. Permitam, todavia, que eu apresente alguns fragmentos e esboços do tipo de descrição que proponho, a fim de indicar as linhas essenciais de minha argumentação.

Bali-hinduísmo[5]

A mais destacada tradição simbólica-expressiva no norte de Bali é a da religião bali-hinduísta. Trata-se de uma religião espetacularmente prolífica e diversificada, que cultiva uma antiga tradição da filosofia e mitologia índicas, manifestada através de ensinamentos morais e metafísicos, ritual e culto, lendas, arte, arquitetura, teatro, dança, música, teatro de sombras etc. Várias descrições dessa tradição têm sido feitas em uma literatura cada vez maior, que inclui, entre outros, Covarrubias, Belo, Bateson & Mead, Geertz, Boon e Lansing. Sua interpretação, no entanto, permanece muito problemática. Uma das principais dificuldades decorre da grande variação local das instituições características de Bali. A antropologia é notoriamente frágil em termos metodológicos quando se depara com a tarefa de abstrair modelos válidos de fenômenos complexos caracte-

[4] N. do E. No artigo, o autor indica a esse respeito os seguintes textos: Barth, 1993; Wikan, 1987, 1988, e s/d.

[5] N. do T. No original, *Bali-hinduism*. Optamos pela tradução literal, em vez de "hinduísmo balinês", por interpretarmos que o autor pretende, com o uso de uma expressão composta, destacar a especificidade do hinduísmo praticado em Bali.

rizados por esse tipo de variabilidade local. Com isso, cada uma das descrições mencionadas cai na armadilha de identificar como fundamental e necessária alguma forma institucional particular, que em seguida se mostrará sujeita a variações locais e ausente em certos casos.

A religião bali-hinduísta constrói e evoca um mundo maravilhoso repleto de deuses, espíritos e forças místicas, no qual os ancestrais mortos participam ativamente das relações sociais e intervêm de maneira decisiva nos eventos, os deuses e os humanos se fundem, e as almas transmigram e renascem repetidas vezes de acordo com padrões condicionados por um cosmos moral. É acima de tudo um mundo criado através do culto. No norte de Bali, quase toda aldeia tem o seu templo (*Pura desa*) onde o deus da aldeia e os seus fundadores são cultuados; quase todas têm um templo da morte, em torno do qual as almas daqueles que não foram cremados permanecem; e quase todas participam, muitas vezes a uma grande distância da aldeia, de cultos em algum templo localizado próximo ao mar em que se celebram as forças criativas e regeneradoras. Há ainda seqüências de templos da água, desde o ponto de origem do canal de irrigação até simples altares ao lado de cada campo de arroz, nos quais as sociedades de irrigação e cada agricultor individualmente contribuem para perpetuar a adorável deusa do arroz e da fertilidade. Há também altares na beira dos caminhos, altares familiares em cada casa e templos coletivos para grupos de descendência onde se cultuam os ancestrais; além de uma grande variedade de templos e altares em homenagem a diferentes manifestações de Shiva, divindade central da criação do universo, da mutabilidade, e da destruição de tudo, também manifestada no grande pico vulcânico que domina a ilha. Todos esses deuses, ou aspectos da divindade, são conciliados através da arte, dos cantos, da procissão, da dança e sobretudo da oração e da "arte do sacrifício" (cf. Ramseyer 1977), um intrincado código simbólico que lança mão de flores, figuras feitas com folhas de coqueiro trançadas, frutas, doces e outros alimentos.

Já se fizeram, com grande influência na antropologia, brilhantes tentativas de mostrar a coerência entre essa esfera simbólico-expressiva e a estrutura social (por exemplo, Bateson 1949; Geertz 1973). Contudo, se nos prendermos estritamente a essas análises, teremos apenas uma projeção um tanto monocromática dessa realidade encantada, assim como uma representação demasiadamente parcial das estruturas da sociedade.

Preocupações materiais

Abordando inicialmente essa última questão, observa-se que por mais importantes que sejam o culto e a religião para a vida balinesa, a maior parte da atividade social no norte de Bali não está voltada para o ritual, mas sim para a busca de alimentos, bens materiais e renda. Contrariando a filosofia explícita do bali-hinduísmo, que nega o interesse pela riqueza e despreza a importância do mundo material, essas atividades refletem um desejo generalizado por bens: desejo de alimentar e vestir a si e à sua família cada vez melhor; de obter uma variedade cada vez maior de objetos de consumo; de educar suas crianças; de fazer celebrações suntuosas em homenagem a seus deuses e ancestrais; de melhorar sua posição social e aumentar sua auto-estima. Em busca desses objetivos, essas pessoas se engajam em atividades claramente moldadas por considerações pragmáticas — a respeito, por exemplo, das tecnologias existentes, da disponibilidade de mão-de-obra, dos respectivos valores de troca de produtos alternativos — e não por prioridades e avaliações derivadas das ou consistentes com as construções simbólicas e expressivas do bali-hinduísmo. Essas atividades têm profundas e ramificadas conseqüências para as estruturas da sociedade. São introduzidas novas variedades de plantas cultivadas e tecnologias para melhorar a produtividade e os lucros obtidos na agricultura, e inúmeros pequenos empreendimentos brotam em resposta a novas oportunidades em ramos como transporte, comércio, construção e turismo. A inserção e interconexão desses empreendimentos aparece de maneira profunda em quase todas as histórias de vida e em

quase todas as comunidades. Consideremos, por exemplo, o caso do velho sacerdote de uma aldeia nas montanhas que passou trinta anos trabalhando como carpinteiro na construção de hotéis de luxo no sul de Bali e que só retornou à sua aldeia natal quando uma facção lhe ofereceu terras lá situadas com a intenção de desalojar outro sacerdote encarregado do templo porque este era ex-comunista. Ou a pequena aldeia litorânea que passou a ter acesso por estrada ao se tornar a sede de um grande empreendimento para a coleta de milhões de alevinos de peixes em saquinhos de plástico e transporte por caminhão — eles morreriam em 48 horas se não fossem soltos — para repovoar as lagoas na região costeira de Java. Uma das "estruturas profundas" da sociedade geradas por essas atividades é o papel de "lugar central" da cidade de Singaraja, que serve a uma região de aldeias produtoras dependentes. E um de seus resultados terciários, a transformação que levou Singaraja a sustentar uma população suficientemente grande para justificar a instalação de um campus subsidiário da universidade. Vários padrões altamente significativos para as vidas dos balineses do norte, portanto, só podem ser compreendidos por meio da identificação de algum nexo entre causas e conexões independentes afetando as condições objetivas da sociedade. Dadas essas condições objetivas, as pessoas se vêem diante de fatos sobre os quais tentam elaborar uma construção cultural, mas que em si próprios não são produtos dessas construções. Somente a partir da inserção de nossa análise cultural em uma matriz de processos mais ampla torna-se possível, para nós, a compreensão dessas construções.

Muitas autoridades

Também não parece plausível que o bali-hinduísmo em si mesmo, visto puramente como um sistema simbólico/expressivo, possa ter e manter o tipo de consistência e coerência que as análises estruturalistas e interpretativistas tentam tão corajosamente impor. As tradições do bali-hinduísmo parecem-me não só demasiadamente marcadas por conflitos internos, como excessivamente vivas para

que isso seja verdade. Basta observar a diversidade de autoridades existentes na tradição sustentando posições opostas com relação à liturgia e à organização sacerdotal diferentemente instituídas:

1. Uma grande e apenas parcialmente mapeada herança de manuscritos sânscritos foi mantida e suplementada ao longo de mil anos de linguagem escrita. Esses manuscritos, porém, têm sido sacralizados de tal maneira que se tornou impossível que funcionem como uma literatura coerente e crítica. Cada manuscrito é reverenciado como propriedade de uma pessoa, uma linhagem familiar ou uma congregação de algum templo, e incorpora *sakti*, a potência sagrada. Não se pode simplesmente ler esse tipo de texto: ele deve ser abordado como uma divindade, com oferendas, incenso e orações e apenas nos momentos ritualmente apropriados, quando então pode ser lido ou cantado. Muitos daqueles que são encarregados de zelar por esses manuscritos se mostram tão atemorizados por seus poderes que nunca em suas vidas se atreveram a lê-los. Cada um desses vários fragmentos de textos oferece uma autoridade última para os ensinamentos e para as atividades rituais de seus responsáveis, em seu papel de sacerdotes.

2. Os sacerdotes em posição superior, que têm sob sua guarda o maior número desses manuscritos, são brâmanes. Não só nascidos de casamentos endogâmicos, como também reproduzindo-os, são pessoas imensamente respeitadas e altamente sagradas; durante a liturgia, incorporam o próprio Shiva, que transmite o mais alto poder e a mais alta bênção à água sagrada que eles preparam. Esses sacerdotes brâmanes realizam os ritos das crises de vida para famílias de todas as outras castas, cujos membros se ligam pessoalmente a eles como discípulos e a eles recorrem, em maior ou menor grau, para aconselhamento espiritual. Cerca da metade da população do norte de Bali, no entanto, não tem *nenhuma* ligação com esse tipo de sacerdote; e há comunidades inteiras, algumas delas possuidoras de boas coleções de documentos antigos, que se orgulham do fato de que jamais um brâmane realizou qualquer tipo de rito na aldeia, pois eles usam seus próprios sacerdotes comuns para cuidar dos

templos de Shiva e preparar a água sagrada. Além disso, há o inconveniente impedimento estrutural de que os brâmanes não podem ser sacerdotes nos templos nas aldeias, pois são tão divinos que não lhes é possível pôr-se a serviço de divindades de casta mais baixa, tais como os fundadores das aldeias.

3. Assim, a maioria dos sacerdotes de templos são de casta comum e não há nenhum sistema centralizado e institucionalizado de formação; eles são selecionados por direitos hereditários, eleitos pela congregação ou escolhidos pelos próprios deuses, que se manifestam por meio da possessão de médiuns do templo.

4. As fileiras mais numerosas são formadas por sacerdotes das famílias e dos grupos de descendência, selecionados nesses próprios grupos com considerável atenção para o grau de senioridade. Ainda que esses sacerdotes também sejam muito respeitados e tenham grande autoridade e influência quanto à interpretação da vida para o seu rebanho, inevitavelmente assumem um estilo um tanto limitado em razão da facilidade com que as pessoas podem ter acesso aos ancestrais mortos.

5. Há os próprios ancestrais mortos, que espontaneamente ocasionam a possessão de seus descendentes, ou que são chamados a falar por meio de médiuns profissionais; esses ancestrais têm grande autoridade espiritual e moral sobre seus descendentes, com relação a todos os assuntos culturais, pessoais e práticos.

6. Por fim, os próprios deuses falam aos balineses não através de jogos de adivinhação, da leitura das linhas formadas nas omoplatas ou em afirmativas oraculares misteriosas, mas sim por meio de sua presença plena, quando descem durante as grandes cerimônias e possuem os médiuns dos templos. Eu estava presente em um templo dos mortos quando Durga, o princípio cósmico da destruição, fazendo uso do corpo de um camponês comum, apareceu e repreendeu severamente seu alto sacerdote e toda a congregação, até que o sacerdote prostrou-se, chorando histericamente, enquanto toda equipe do templo recebia ordens para fazer correndo as compensações rituais demandadas.

Abordar essa áspera cacofonia de vozes autorizadas com a expectativa de que suas mensagens e ensinamentos sejam coerentes, qualquer que seja o sentido que se dê a essa palavra, seria característico de um antropólogo bastante dogmático. Não afirmo que o que é dito e feito não siga padrão algum; apenas que devemos esperar uma multiplicidade de padrões parciais, que interferem uns sobre os outros, e se estabelecem em diferentes graus nas diferentes localidades e nos diferentes campos; e que devemos duvidar de toda a afirmação de coerência, salvo quando tiver sido devidamente demonstrada.

A força dessa proposição como premissa básica para qualquer análise da cultura balinesa torna-se ainda maior quando se reconhece que o bali-hinduísmo não apenas é ele próprio um conglomerado cuja coerência é questionável, como também é apenas uma das tradições entre muitas outras existentes na cultura do norte de Bali. Assim, na mesma noite em que presenciei a dramática visita de Durga, no exato momento em que os címbalos e o incenso preparavam o caminho dos deuses (a possessão é esperada; não se pode prever quais deuses virão e o que eles dirão), repentinamente ouvi, em meio às brumas da noite, um chamado feito a outra congregação. Eram três horas da madrugada, e o almuadem muçulmano chamava os crentes para a oração.

Islã

Os muçulmanos correspondem a cerca de 10% da população do norte de Bali. Eles vivem espalhados em meio ao resto da população ou, ocasionalmente, em bairros e aldeias separadas. Sua religião é tão oposta ao bali-hinduísmo quanto possível, todavia penetra com igual profundidade na vida cotidiana dos que a ela aderem: na sua definição de pessoa, no sistema de nominação, nas leis de herança, no calendário e na percepção da história tanto quanto no culto, na moralidade e na cosmologia. Ainda assim, esses balineses também participam de uma sociedade comum mais ampla, misturando-se uns aos outros no trabalho e no lazer, fazendo amizades

que atravessam essas categorias e mesmo desafiando a ortodoxia de ambos os lados e realizando casamentos mistos. Apesar da enxurrada de imagens e de simbolismo que satura a dimensão expressiva da vida dos bali-hinduístas e do fundamentalismo através do qual o Islã reivindica hegemonia completa sobre a construção cultural da realidade dos muçulmanos balineses, os dois campos efetivamente se encontram em uma sociedade comum, e nela são capazes de interagir e de se comunicar de maneiras complexas.

Bali Aga

Podemos ampliar ainda mais a diversidade. Um certo número de aldeias espalhadas, principalmente na região montanhosa mas não apenas nela, são conhecidas por diversas denominações, por exemplo, Bali Aga ou Bali Mula — "aborígenes". Essas comunidades não reconhecem as castas, e rejeitaram os reinos tradicionais das áreas centrais; sua organização social é diversificada mas tem por base a senioridade entre pessoas casadas (um elemento importante também na constituição de muitas outras aldeias), e são governadas estritamente de acordo com a escala de senioridade ou por sacerdotisas sob possessão. Seus membros, no entanto, também podem se misturar livremente na sociedade mais ampla com hindus e muçulmanos, sempre que optarem por isso.

Modernismo de inspiração ocidental

Durante nosso período mais longo de trabalho de campo, residimos com um professor e sua família em Singaraja, e ali constatamos uma quarta construção da realidade, também muito influente. Nosso anfitrião falava balinês, indonésio, árabe e inglês; para alargar ainda mais suas fronteiras, aprendia chinês. Ele atuava politicamente no comitê regional da organização política de Suharto, o GOLKAR; para os jovens de baixa classe média que ascendiam por meio do crescente sistema educacional indonésio, ele se tornara não apenas professor como também patrono e mediador. Era uma pessoa requisitada e influente na rede formada pela elite dos modernos

administradores e burocratas. Seu mundo estruturava-se sobretudo de acordo com a política, a administração e o sistema educacional modernos, e com o maciço afluxo de informações e conhecimentos transmitidos pelos meios de comunicação. Seus filhos e filhas foram sistematicamente educados, bem como conduzidos ao noivado e ao casamentos, de modo a permitir que transitem no mesmo mundo em que se juntarão a milhares de outros cujas realidades são construídas por essas mesmas forças.

Feiticeiros e feitiçaria

Havia rumores de que esse professor era também um poderoso feiticeiro. Se era, participava integralmente — como tantos outros balineses — de um mundo completamente diferente, construído de acordo com premissas bastante diferentes sobre as pessoas, as relações sociais, a causalidade e as forças materiais e espirituais. Com uma metafísica social que inclui paixões ocultas, equilíbrio e higiene mentais, magias para o amor, a morte, e para fazer chover, e feiticeiros que induzem ou combatem doenças, essa construção representa uma corrente subjacente imensamente poderosa, por trás da fachada social de uma etiqueta que codifica ideais como as obrigações cívicas coletivas, a amizade, a virtude e o respeito (Wikan 1987).

Seria possível prosseguir, mostrando outros elementos, talvez menos destacados. Optei, no entanto, por concluir com uma pequena cena da minha última visita a um de nossos amigos, que participava ativamente da vida religiosa de sua família e de sua aldeia, e que era tão balinês quanto sou norueguês. Nessa visita, conversamos sobre a análise fonêmica que ele fizera, havia pouco, de algumas línguas de Sumbawa. A singela questão que gostaria de destacar já deve estar bastante evidente: uma abordagem honesta que respeite o que se pode constatar do que acontece entre as pessoas no norte de Bali sugere que nenhum truque invocando estruturas profundas ou alguma outra interpretação fácil pode reduzir esses fenômenos a uma "Cultura" homogeneizada e unitária por

meio da destilação e generalização de quaisquer regularidades que se consiga reconhecer nas expressões institucionalizadas. As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constróem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica.

A natureza da coerência em questão

Nossa tarefa mais geral como antropólogos que se propõem a estudar as sociedades complexas deve ser explorar a interdependência dos elementos em tais conglomerados. Precisamos desenvolver procedimentos de descoberta que não redundem na imposição de uma falsa ontologia "holista", mas que não se limitem à construção de múltiplas "interpretações" *ad hoc* mais ou menos plausíveis. Como permanecer cético em relação à coerência do que acontece na cultura, sem deixar de estar atento às interconexões causais e necessárias quando elas parecem estar presentes, de modo a conseguir mapear seu alcance e identificar cuidadosamente seus limites, sua natureza e sua força? Ao analisar o pluralismo cultural em algumas áreas do Oriente Médio, considerei esclarecedor pensar em termos de correntes (*streams*) de tradições culturais (Barth 1983; 1984), cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se. Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que exatamente mantém juntos os elementos de cada tradição coexistente — afinal, é exatamente isso que estamos tentando *descobrir* — nem expectativa alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzir-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e

possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões.

Cada uma das cinco rubricas que introduzi na descrição realizada — bali-hinduísmo, Islã, aldeias Bali Aga, o setor moderno da educação e da política e a construção das relações sociais centrada na feitiçaria — parece apresentar essas características. Todas elas têm uma dimensão histórica. Talvez tenha havido uma onda de migrações megalíticas das quais se originem as organizações sociais Bali Aga. De todo modo, fontes históricas de aproximadamente mil anos atestam a existência de aldeias semelhantemente organizadas de acordo com a senioridade (Goris 1954; Lansing 1983). Também é plausível pensar que a visão das relações sociais centrada na feitiçaria forma um substrato cultural histórico, semelhante em muitos aspectos às crenças em feitiçaria encontradas no resto do sudeste asiático. O hinduísmo e o budismo surgiram como correntes culturais na Índia e chegaram ao sudeste asiático, alcançando Java e Bali nos séculos VII e VIII, trazendo elementos como casta, divindade, sofrimento e Nirvana. Quando o Islã chegou à Indonésia nos séculos XII e XIII, adicionou-se um novo componente à civilização do sudeste asiático, a partir de uma nova fonte externa. Ele trouxe uma nova consciência e ventos de mudança, pregando a lei universal, a igualdade entre os homens, a individualização através da submissão pessoal e voluntária diante de um deus não antropomorfizado e a verdade finita e imutável do Corão e do Último Profeta. Mais tarde, apareceram um currículo e uma perspectiva muito diferentes vindos do Ocidente, que foram instituídos nas formas modernas de educação, dos partidos políticos, e do Estado. Todas essas correntes afluem juntas para o que hoje *é* a complexa cultura e sociedade de Bali.

A busca de uma estrutura mais profunda

Para uma análise antropológica, não seria suficiente descrever como se passou essa história e mostrar *o fato* de certos impulsos terem se aderido uns aos outros. Espera-se que sejamos capazes de desmontar

a matriz da cultura e da sociedade e mostrar *por que* ela é coerente. Será que o estudo cuidadoso das formas culturais em si mesmas em busca da sua lógica abrangente constitui um procedimento de descoberta adequado? As tentativas de fazer isso no caso do bali-hinduísmo mostraram-se frustrantes. O conjunto das imagens luxuriantes do bali-hinduísmo parece basear-se em premissas e epistemologias diferentes das nossas, e conseqüentemente é difícil rastrear e compreender sua existência se ela for abstraída de um contexto de práxis social.

Pelo que pude depreender, os pensadores bali-hinduístas afirmam que:

1. Tudo aquilo que é, está *continuamente mudando*: continuamente surgindo, sendo sustentado, sendo dissolvido (são os princípios dos quais Brahma, Vishnu e Ishwara são manifestações). Nesses processos do ser, as entidades estão em contínua transformação e particularmente sujeitas a transformarem-se em seus opostos (cf. Hobart 1986a e b)

2. O que os nossos sentidos percebem é *ilusão*; é difícil distinguir a verdade das aparências; a realidade é como uma peça de teatro de sombras.

3. Freqüentemente, uma coisa é *manifestação* de alguma outra. Assim, há uma rede de identidades que conecta entidades explicitamente muito diferentes como manifestações do mesmo.

4. Há harmonia e ressonância entre o macrocosmo, *buana agung*, e o microcosmo, *buana alit*, sendo este último geralmente identificado com a pessoa ou a consciência individual. Assim, os distúrbios cósmicos refletem-se em doenças que atingem a pessoa, e os maus atos feitos por alguém podem resultar em distúrbios cósmicos.

5. Em parte pelo motivo assinalado acima, e em parte porque deuses, ancestrais, espíritos e ogros são poderosos e caprichosos e estão continuamente agindo ao nosso redor, o mundo material é moldado pela *magia*, pela *virtude* e pelo *mal*, tanto quanto pelo trabalho e pelas causas físicas.

Mas se acompanhamos os sábios bali-hinduístas em suas abstrações, como reverter o processo e recriar a partir desses princípios uma cosmologia completa e o mundo real no qual eles vivem? Em sua totalidade, e aplicados simultaneamente como se fossem um conjunto unitário de princípios universais, eles oferecem opções em excesso, e tornam-se indeterminados em termos da realidade que podem gerar. Como entender, por exemplo, uma "teoria" da reencarnação que consiga incluir as seguintes afirmações do bali-hinduísmo: o desejo budista de alcançar o Nirvana; a celebração e deificação de ancestrais mortos; o princípio do *karma pabala*, ou seja, o justa retribuição dos atos; a suposição de que a pessoa que morre sempre renasce em seu próprio grupo de descendência; a crença de que uma criança pode conter as "almas" de diversos ancestrais, enquanto um mesmo ancestral pode reencarnar em vários descendentes, ainda que a vida de cada um deles seja completamente diferente?

Poderíamos gastar rios de tinta (como de fato se faz!) tentando decifrar problemas desse tipo, que decorrem de uma formulação inadequada e improdutiva das questões a serem pesquisadas, um tipo de formulação que predefine e limita nossa visão, restringindo-a à busca de premissas e princípios *lógicos* subjacentes aos padrões que descobrimos. Aconselho a procurarmos nossos *insights* no campo mais amplo e aberto dos processos *sociais*. A atividade social é uma atividade contínua de produção do mundo (Winner 1986:15); abstrair princípios gerais não é a melhor maneira de explicar as formas da cultura. É melhor nos perguntarmos *de que* os padrões específicos que observamos são evidências. Devemos perguntar *que tipo* de consistência encontramos em cada padrão específico, e *por que* essa forma se desenvolveu justamente aí. A ausência de ordem não requer explicação; antes, é a tendência a formação de uma ordem parcial que precisa ser explicada, esclarecendo quais as causas eficientes específicas em jogo.

Uma sociologia do conhecimento

Assim, devemos abordar as várias correntes que identificarmos, tomando cada uma delas como universo de discurso, e: (i) caracterizar

seus padrões mais destacados; (ii) mostrar como ela se produz e reproduz, e como mantém suas fronteiras; (iii) ao fazê-lo, descobrir o que permite que haja coerência, deixando em aberto, para ser solucionado de maneira empírica, como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento. Devemos também identificar os processos sociais pelos quais essas correntes se misturam, ocasionando por vezes interferências, distorções e mesmo fusões. Além disso, pode ser que cada corrente siga uma dinâmica básica diferente. O fundamentalismo do Islã, por exemplo, no qual todos os estudos gravitam em torno do Corão, um texto compartilhado e finito, jamais poderia surgir em um mundo onde Durga baixa em uma congregação local e fala a seus membros. Isso é uma afirmação sociológica, e não puramente lógica; representa a defesa de uma sociologia do conhecimento em sentido amplo, que mostre como as tradições e suas partes são constituídas, ao apresentar os processos que as geram. Assim, se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas da cultura.

Encontrei ecos dessa perspectiva no trabalho de Hannerz, em suas explorações da antropologia urbana em termos de geração de significados compartilhados (Hannerz 1980:287). Ele se pergunta onde, na estrutura social da cidade, isso acontece: no salão, no café, em uma gangue de rua, em um grupo de culto, em um departamento universitário? Devemos explorar essas questões em busca dos *insights* que elas podem produzir: que diferença faz, que marcas deixa no produto cultural, o fato de ser criação de uma gangue de rua ou de um departamento universitário? Se aplicadas de modo sistemático, essas questões nos oferecem um método para descobrir e mapear as formas significativas de coerência na cultura — não através da meditação a respeito de formas e configurações, e sim pela identificação de processos sociais e pela observação empírica de suas conseqüências, isto é, pela elaboração de modelos do seu modo de operar. Desse modo, devemos ser capazes de identificar as

partes envolvidas nos discursos que se dão, e "o segmento do processo do mundo infinito e sem sentido sobre os quais elas conferem significado e sentido"[6] (Weber 1947).

Reconceptualizando a cultura

Para conceptualizar a cultura como um produto desse tipo, precisamos eliminar de nosso conceito várias conotações inadequadas, conveniências equívocas e pressupostos tácitos absurdos. A tentativa de usar o conceito de maneira crítica em sociedades complexas demanda um novo conjunto de asserções que contrasta com o conjunto de noções herdadas a respeito de cultura:

1. *O significado é uma relação* entre uma configuração ou signo e um observador, e não alguma coisa sacramentada em uma expressão cultural particular. Criar significado requer o ato de conferi-lo, como sugere Weber. Para descobrir significados no mundo dos outros, ao contrário de boa parte do método antropológico contemporâneo, de Lévi-Strauss a Geertz, precisamos ligar um fragmento de cultura *e* um determinado ator(a) à constelação particular de experiências, conhecimentos e orientações desse/dessa ator(a).

2. Em relação à população, a *cultura é distributiva*; compartilhada por alguns e não por outros. Assim, não pode ser definida como o fazia Goodenough, como o que você precisa saber para ser membro de uma determinada sociedade; e, ao contrário do que propunham os etnometodólogos, não pode ser elucidada sistematicamente a partir de um informante, através de quadros de referência lingüísticos. As estruturas mais significativas da cultura — ou seja, aquelas que mais conseqüências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas — talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de *não*-compartilhamento.

3. Os atores estão (sempre e essencialmente) *posicionados*. Nenhum relato que pretenda apresentar a "voz dos próprios atores"

[6] N. do T. No original: "Segment of the infinite and meaningless world process on which they confer meaning and significance".

têm validade privilegiada, pois qualquer modelo de relação, grupo ou instituição será necessariamente uma construção do antropólogo. As diferenças de posição constituem o principal ímpeto da "longa conversação" dentro das comunidades (Malinowski 1922), através da qual as pessoas interpretam e compartilham suas experiências e conseguem entender melhor suas próprias vidas e as de outras pessoas. Os trabalhos antropológicos reflexivos mais recentes, ainda que enfatizem a natureza contingente e posicionada dos relatos, se concentram de modo excessivamente egocêntrico sobre o diálogo dos nativos conosco, dando pouca atenção ao diálogo entre os próprios nativos.

4. Eventos são o resultado do jogo entre a causalidade material e a interação social, e conseqüentemente sempre *se distanciam das intenções* dos atores individuais. A posição assumida pelos estrutural-funcionalistas — e ainda profundamente arraigada nos reflexos mentais dos antropólogos — equacionando objetivo, função e efeito não pode ser sustentada. Precisamos incorporar ao nosso modelo de produção da cultura uma visão dinâmica da experiência como resultado da interpretação de eventos por indivíduos, bem como uma visão dinâmica da criatividade como resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo.

Trata-se de um simples conjunto de afirmativas que, além de não serem de modo algum originais, nos seus contextos verbais convencionais nem mesmo chegam a ser particularmente polêmicas; quando combinadas e trabalhadas com certa consistência, porém, constituem um instrumento bastante produtivo e estimulante para o estudo do norte de Bali. Nesse sentido, para concluir, tentarei esboçar alguns dos principais temas que investigo nesse estudo, e que já ilustrei nas páginas precedentes.

"O significado é uma relação..."

Essa afirmativa não pressupõe qualquer teoria do significado em especial, mas serve para guiar nossos procedimentos de descoberta, direcionando nosso olhar para a ligação entre qualquer meio de

expressão e a pessoa que usa ou responde a esse meio, etapa necessária para que se possa elucidar o significado dos objetos culturais. A busca consciente dessas ligações torna-se essencial, em particular numa sociedade complexa, na qual são produzidos inúmeros símbolos e expressões culturais requintados, com múltiplas camadas, conectados de modo nada transparente às pessoas, aos grupos e às forças que os produzem. Sem essa injunção, os antropólogos que têm saudável relutância de emaranhar-se na investigação de motivações privadas e ocultas, e de simbolismos reprimidos e profundos, podem acabar sendo vítimas de um curto-circuito generalizado, ao realizarem apenas uma extrapolação, a partir de um ponto de vista externo, das decorrências lógicas aparentes dos costumes formais. Isso pode facilmente levar a interpretações muito equivocadas, que podem então ser combinadas, formando construções sofisticadas; estas, porém, não refletem a compreensão e os significados pensados e comunicados entre pessoas de carne e osso. Considerar o significado como uma relação faz com que o pesquisador dê mais atenção ao contexto e à práxis.

No norte de Bali, percebi isso logo no início do trabalho de campo, quando descobri que na comunidade de balineses muçulmanos onde eu trabalhava empregava-se a tecnonímia, ou seja, os pais e avós, quando nascem os primogênitos, passam a ser chamados de pai-de-x, avô-de-x, e assim por diante. Meu plano de pesquisa naquele momento era estudar a organização social e a noção de pessoa entre os muçulmanos balineses e compará-las às dos bali-hinduístas do sul tal como representados na obra de Geertz, especialmente em seu trabalho "Pessoa, tempo e conduta em Bali" (Geertz 1966). Nesse trabalho, Geertz interpreta a tecnonímia como um dentre uma série de padrões culturais através dos quais os balineses constróem a noção de pessoa (*personhood*) e representam uns aos outros como contemporâneos estereotipados, companheiros abstratos e anônimos que evitam encontros próximos entre os seus respectivos "eus" (*selves*) singulares e inseridos na temporalidade. Tentei discretamente sugerir essa interpretação ao pequeno

círculo de pessoas que tinha como interlocutores em Bali. A incompreensão inicial deles rapidamente transformou-se em uma segura tentativa de explicar como as coisas realmente são. Passaram a mostrar-me como, ao contrário do que sugerira, eles empregam esse costume para lisonjear os orgulhosos pais e avós quando nasce o primeiro filho, destacando esse evento pessoal, que naquele momento tem para essas pessoas grande importância. Mais tarde, usar esse nome servirá para evocar esse tempo feliz e criar um sentimento de camaradagem através da relembrança conjunta. Depois, descobri que os bali-hinduístas do norte também vêem tal costume desse mesmo modo. Seu significado para aqueles que o empregam e as orientações que ele revela são, portanto, o oposto daquilo que Geertz descreve. Longe de tornar anônimas e estereotipadas as pessoas, trata-se de enfatizar uma realização individual de maneira a lisonjear, a atiçar a vaidade do outro, e também para evocar, entre amigos íntimos, a memória compartilhada desse importante evento da vida. Algo semelhante ocorre com o uso generalizado de títulos públicos para se dirigir a pessoas que conseguiram esses títulos: o efeito dessa prática torna-se inteligível se imaginamos, por exemplo, todos os nossos antigos companheiros de faculdade chamando-nos, de maneira aprovadora e positiva, de "professor" ou "diretor" a partir do momento em que os obtemos.

Eu ainda aceitaria como razoavelmente plausível o argumento de que a prática generalizada dessas mudanças de nome torna um tanto opacas as biografias completas de pessoas públicas distantes e genealogicamente superiores, fazendo com que seja mais difícil apreender essas biografias. Mas o "significado" dessa prática, o que ela expressa na relação social na qual é efetivamente empregada, e a orientação que revela para nós, pessoas de fora, são de modo geral o oposto do que sugere a interpretação de Geertz, feita a partir de um ponto de vista externo. Voltando à afirmativa inicial dessa discussão: só se pode estar razoavelmente seguro de ter entendido corretamente um significado quando se presta muita atenção às pistas relativas ao contexto, à práxis, à intenção comunicativa e à

interpretação; só isso nos permite entrar experimentalmente no mundo que *eles* constróem.[7]

Nas palavras de Unni Wikan:

> O ponto de partida para qualquer análise das crenças sobre a pessoa... deve ser o uso que o próprio ator faz dessa construção para interpretar eventos e aspectos do *self* e das outras pessoas [...]. Por mais eloqüente e sofisticada que seja a análise sobre tempo, pessoa e conduta em Bali, ela terá pouco valor como entrada para a compreensão da cultura balinesa, se mantida apenas na esfera dos conceitos dentro da qual ocorre a experiência, sem nos dar uma noção de *o que essa experiência de fato é* (1987:343).

Usando essa perspectiva, Wikan (1987) desenvolveu uma forte e detalhada crítica da interpretação da cultura balinesa construída a partir da lógica atribuída à forma de certas instituições. Em uma monografia mais abrangente (Wikan, no prelo), ela usa esse mesmo princípio metodológico para realizar uma análise abrangente da noção de pessoa (*personhood*), das emoções e das relações sociais no norte de Bali.

"A cultura é distributiva"

Para produzir o "texto cultural" (emprego essa expressão apenas para destacar o quanto essa metáfora é inadequada) de uma determinada cerimônia de cremação bali-hinduísta, na qual acabamos nos envolvendo na posição de amigos e participantes, vários agentes foram mobilizados, cada um com diferentes interesses e capacidades, e com concepções profundamente divergentes sobre o que estava sendo realizado através desses ritos, ou seja, sobre o significado dos mesmos. Dois médiuns de ancestrais (*balian matuunan*) foram

[7] Uma discussão mais aprofundada dessas questões é apresentada em Barth (1993); partes da minha perspectiva foram desenvolvidas com relação a dados de outras regiões em Barth (1983) e, especialmente, em Barth (1987). Uma análise sobre Bali bastante compatível com o raciocínio aqui apresentado pode ser encontrada em Wikan (1987; no prelo).

consultados em separado para saber do falecido qual deveria ser a escala de grandeza da cerimônia (essas consultas confirmaram que seria necessária uma cerimônia maior do que desejava a facção majoritária da família, de modo que eles relutantemente tiveram que vender cerca da metade dos imóveis recebidos em herança para pagá-la; com isso, evidentemente, obtiveram como recompensa social o reconhecimento, por alguns, do valor do consumo conspícuo realizado, mas outros reprovaram o que viram como ostentação exagerada). Um astrólogo (*balian usada*) determinou o momento mais auspicioso para a realização do rito, de acordo com um sistema e uma cosmologia inacessíveis àqueles que o consultaram. Os funcionários municipais do bairro, com seus registros das obrigações de trabalho comunitário e do desempenho dos cidadãos do bairro, aprovaram as datas e mobilizaram e organizaram o grande aparato de trabalho coletivo, estabelecendo listas de diferentes tarefas para homens e mulheres. O alto sacerdote do grande templo dos mortos da cidade, e mais três sacerdotes da família, conduziram os ritos, sem que nenhum sacerdote brâmane fosse empregado. O alto sacerdote, contudo, estava imerso na filosofia do Karma e do Nirvana, e buscava o objetivo abstrato de dissolver a pessoa e facilitar a reunificação da alma com sua fonte. Os sacerdotes da família, em contrapartida, pareciam estar mais preocupados em conjurar as almas dos mortos para que elas voltassem para suas representações antropomórficas, e em assegurar pessoas ancestrais purificadas e divinizadas para pôr nos altares da família.

Enorme quantidade de oferendas dos mais variados tipos foi providenciada por uma casa de oferendas situada em outro bairro da cidade (enquanto as representações antropomórficas das almas eram feitas pela família). A pessoa que recebeu a encomenda das oferendas (*tukad banten*) era de uma família brâmane, mas a maior parte do trabalho de cortar, trançar e montar os materiais foi subempreitada com mulheres do povo no bairro em que se situava a casa de oferendas — bairro, aliás, cujos moradores praticamente não falavam por razões políticas com os membros da família responsável pela cremação

e com os moradores do bairro onde residia essa família. Isso, porém, não importava muito, pois os desastres ocasionados por sacrifícios mal-feitos recaem sobre aqueles que fizeram os erros, e não sobre a família que comprou as oferendas. A torre de cremação foi construída em uma aldeia distante, especializada nas regras esotéricas que regem as dimensões da torre e a maneira de construí-la. Sua altura, contudo, foi determinada pelo desejo da família de evitar ter de cortar os fios elétricos ao longo do caminho da procissão, pois sairia caro arranjá-lo com o departamento de energia elétrica. O preparo do arroz para as festas do bairro, feito em um recinto cuidadosamente vigiado, estava a cargo de uma mulher que conhecia particularmente bem os ritos e magias necessários para manter o arroz livre de contaminação por feitiços de envenenamento, já que entre os participantes certamente haveria inimigos vingativos. Palhaços para a procissão, orquestra de gamelão para entretenimento e para acompanhar o ritual, teatro de marionetes para a performance do Ramayana e mais outros preparativos foram buscados nos mais diversos lugares.

Para realizar suas obrigações para com os mortos, portanto, os descendentes dependem totalmente de uma vasta gama de outros agentes: todos os seus vizinhos no bairro, *semelhantes* aos membros da família quanto aos aspectos mais relevantes, devem ser mobilizados para oferecer apoio comunitário, assim como todos diversos especialistas, *diferentes* dos membros da família no que diz respeito a um ou outro aspecto da competência cultural. Juntos, criam um festival caracteristicamente bali-hinduísta, no qual uma vasta gama de representações coletivas evoca idéias, mitos e imagens do bali-hinduísmo. Uma rica variedade de materiais culturais é apresentada e ensinada para crianças e adultos, tanto para os que participam do luto, quanto para a população em geral. Mas não apenas esses materiais são o produto de diferentes pessoas com diferentes habilidades e idéias, como também varia imensamente o que é visto e ouvido, e a maneira como a mensagem toca a cada uma das pessoas. Para a comunidade como um todo, essa cremação foi, afinal, apenas

um episódio festivo e trabalhoso (era a quinta cremação no bairro durante aquele ano). Para a família que fazia a celebração, tratava-se de um desafio e de um marco fundamentais — eles não realizavam uma cremação há sessenta anos, e foram cremados dez adultos e trinta e quatro crianças. Para a órfã de nove anos, que foi levada para jogar dinheiro na pira de sua mãe, ou para o sacerdote da família que desmaiou duas vezes durante a cerimônia em razão da presença espiritual de seu pai, os significados eram ainda outros. A conseqüência disso é que o precipitado que surge *a partir* do evento — a experiência que efetivamente transformou os vivos e a sua bagagem pessoal de conhecimentos e *insights*, isto é, sua competência cultural própria — irá reproduzir as diferenças entre as pessoas, e não reduzi-las. Assim, o produto coletivo não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferenciadamente distribuída: é algo que também reproduz, na tradição, o caráter distributivo da cultura.

Contraste-se essa dinâmica com aquela encontrada na tradição dos muçulmanos balineses, estruturada de maneira diferente. Essa tradição impulsiona as pessoas rumo a outras trajetórias, gerando eventos, padrões, construções e distribuições culturais diferentes. Assim, por exemplo, em uma comunidade de balineses muçulmanos em que trabalhei, a relação espiritual básica não é com os ancestrais mas com o guru, aquele que ensina religião para uma pessoa. Isso decorre das premissas de que o conhecimento islâmico é único, deveria ser dominado por todos, é acessível através do estudo, e oferece a única base válida para a sociedade, a moralidade e a autoridade cívica. Conseqüentemente, todas as crianças devem freqüentar um guru; quando já estiverem dominando o que seu primeiro guru tem a ensinar, os jovens talentosos e ambiciosos podem sair para o mundo em busca de mais conhecimento. Esse conhecimento pode ser obtido com os grandes professores de islã em Lombok e Java, e especialmente em Meca. Esse caminho leva a uma carreira de estudioso e professor, ao pertencimento no conselho de governo (*Majlis ulama*) da aldeia e, em última instância, caso se tenha sucesso,

à posição de imã na mesquita. Na aldeia que estudei, quase todos os meninos saem durante alguns anos e sobem até o nível que lhes é adequado na pirâmide dos estudos. O ponto mais alto dessa pirâmide foi alcançado pelo mais importante filho da aldeia, Haji Maxfuz, que foi professor de lei Shafi no Masjid-e-Haram em Meca por três anos, antes de voltar e tornar-se o imã da aldeia natal. Assim, a congregação muçulmana é criada a partir da distribuição e do fluxo resultante de itens culturais: entre os gurus e seus alunos, que perambulam pelas escolas da Indonésia muçulmana; os imãs pregando para seus rebanhos; os juristas e os conselhos das aldeias aplicando o Shariah aos conflitos. Tudo isso contribui para transformar a mensagem do Corão na prática do Islã: a submissão à vontade do único Deus.

Assim, ao desenvolver a perspectiva da minha segunda afirmativa, de que a cultura é distributiva, passo a perceber melhor a reprodução dessas duas tradições profundamente contrastantes, bem como das outras tradições que mencionei. Observar atentamente a distribuição da cultura mostra de que maneira ela anima a vida social e gera construções culturais complexas. Isso leva a uma sociologia do conhecimento que pode esclarecer a produção e reprodução culturais em um mundo complexo e heterogêneo.

"Os atores estão posicionados..."

Seria estender demais este ensaio continuar a ilustrar através de esboços substantivos as várias descobertas que cada uma dessas afirmações ajudam a fazer no estudo do norte de Bali. Pode ser útil, contudo, indicar em termos gerais algumas das perspectivas que a terceira afirmativa abre. Em certo sentido, ela oferece a porta de entrada para a análise que pretendo desenvolver; oferece o desafio e a liberdade de construir minha própria análise do meu objeto de estudo. Não há como encontrar o verdadeiro informante, aquele que nos dirá o que tudo aquilo realmente significa; e não há nenhuma sentença que nos torne cativos da cultura que descrevemos e dos conceitos específicos que são adotados e usados em uma

comunidade. Mas isso não quer dizer que a prática da antropologia se reduz à escrita: é um julgamento equivocado quanto às verdadeiras implicações dessa circunstância que faz com que ela se torne uma justificativa para os modernos programas desconstrutivistas na literatura antropológica. No meu entender, ao contrário, o fato de que há posicionamentos e que todas as visões são parciais não têm tais implicações para a epistemologia da antropologia como ciência empírica. Isso de forma alguma diminui a primazia a ser dada às realidades que as pessoas constróem, aos eventos que elas ocasionam, e às experiências que elas obtêm. Essas constatações, porém, forçam-nos a reconhecer que vivemos nossas vidas com uma consciência e um horizonte que não abrangem a totalidade da sociedade, das instituições e das forças que nos atingem. De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar. A tarefa do antropólogo ainda é mostrar como isso se dá, e mapear esse mundo maior que surge. É importante fazê-lo, uma vez que se trata de um mundo que as pessoas habitam sem que o saibam, e que implicitamente molda e limita suas vidas.

Essa constatação também nos autoriza a escrever sobre outras culturas e outras vidas na nossa língua e como antropologia. Fazer isso não implica negar a construção social da realidade e a primazia (e dificuldade) da tarefa de conseguir entrar nesses mundos específicos, que são construções feitas por pessoas de carne e osso; trata-se apenas de deixar claras a necessidade e legitimidade de alocar esses mundos em um quadro de referência que nós construímos, no qual você e eu também temos um lugar.

Em minha análise o conceito de posicionamento é também o que permite escapar de um beco sem saída que eu mesmo produzi e ao qual o meu modelo de correntes poderia levar. Poderia dizer que cada pessoa está "posicionada" em virtude de um padrão singular formado pela reunião, nessa pessoa, de partes de diversas correntes culturais, bem como em função de suas experiências particulares.

Para construir a dinâmica interna de cada uma dessas correntes, separamos certos aspectos da pessoa e os ligamos a partes de outras pessoas, formando organizações e tradições englobantes; mas a maneira pela qual as partes estão diferentemente incrustadas em pessoas complexas continua a ser fundamental. A noção de "posicionamento" oferece uma maneira de juntar novamente o que nós desmontamos e de relacionar as pessoas às múltiplas tradições que elas adotam e que as impulsionam.

Assim, essa noção pode nos ajudar a dar um primeiro passo no sentido da construção de modelos de vários processos sociais importantes. As diferenças entre as pessoas que a idéia de posicionamento permite apreender provavelmente constituem o principal ímpeto para formas essenciais de interação, conversação e reflexão. Uma vez que sua experiência e seu horizonte são diferentes dos meus (dentro de certos limites), sua interpretação dos eventos torna-se interessante e pode me oferecer novas percepções; ela, contudo, só se torna acessível através de um esforço comunicativo especial. A experiência que desse modo moldamos e compartilhamos pode fornecer os principais recursos para desafiar as interpretações que me são impostas por pessoas em posição de autoridade às quais eu esteja ligado em função de minha participação em outra corrente. Talvez haja aí ferramentas para desenvolver modelos dos processos generalizados de influência, interferência e revisão de concepções e comportamentos, em sociedades complexas e heterogêneas.

A disjunção entre os significados pretendidos e as conseqüências

Afirmei também que muitas vezes "as intenções são diferentes dos resultados" e também das interpretações dadas aos eventos. Creio que essa afirmativa oferece uma maneira de escapar do impasse de concepções como "êmico x ético" e "modelos de *e* modelos para". Ela torna possível a realização de descrições empíricas com clareza e precisão. Além disso, aumenta nossa capacidade de lidar com macro-fenômenos sem desrespeitar as interpretações e realidades das próprias pessoas envolvidas. Certamente precisamos de conceitos

e vocabulários que nos permitam integrar nossas discussões sobre símbolos e significados com as discussões sobre trabalho e mercados, dinâmica política, demografia e ecologia. Além disso, espero que, ao remover esses resíduos derivados de outros pressupostos sobre a cultura, seja possível visualizar mais claramente o trabalho criativo que os balineses fazem para reformular sua consciência em meio a um mundo em mudança. Uma análise substantiva realizada de acordo com essas diretrizes deve ser útil para a reconstrução crítica da teoria antropológica geral.

Com isso, não afirmo que as asserções aqui formuladas são a chave para que possamos contribuir de maneira igualmente profunda para a análise de todos os temas levantados. Também não afirmo que todas as análises antropológicas devam ser planejadas para abrangê-los ou abordá-los de maneira completa. O que afirmo é a importância de tentarmos construir uma antropologia coerente, capaz de abordar esses temas e questões. Há teorias demais construídas com objetivos estreitos e limitados, sem verificar suas forças e fraquezas em outros setores do vasto empreendimento antropológico. Também não creio ser saudável ou defensável aplicar a um pequeno setor da antropologia premissas, concepções ou instrumentos de conhecimento que se mostraram sem base ou infrutíferos em outras partes do nosso campo. Nossos esforços no sentido de reconstruir, reformar, descartar e construir teorias devem ser incessantes e devem buscar abrangência e consistência. O presente ensaio tentou dar alguns passos nessa direção.

O guru e o iniciador:

transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia[*1]

I

Em sua *Huxley Memorial Lecture* proferida há trinta anos, Raymond Firth (1959) observou com razão que Thomas Henry Huxley é conhecido sobretudo por seu trabalho como zoólogo, e não como antropólogo. Em termos de uma tradição intelectual mais ampla, no entanto, eu afirmaria que ele propõe um ideal e um desafio para a antropologia social contemporânea. A genialidade de Huxley residiu em sua disposição de abandonar um quadro de referências estabelecido com base em conhecimentos imóveis e ordenados, e em adotar o paradigma experimental e incompleto, porém dinâmico, sustentado por Darwin. Tendo adotado essa visão sobretudo com base em sua intuição, passou então, com rigor intelectual e imaginação criativa, à tarefa de reorganizar o conhecimento biológico que herdara à luz do novo a ainda não comprovado paradigma. Seria uma justa homenagem a ele se hoje conseguíssemos dar um pequeno passo nessa direção no que diz respeito à nossa concepção de fenômenos culturais e sociais.

---

* Do original: "The guru and the conjurer: transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia", *Man*, vol. 25, n. 4, 1990.

1 Gostaria de agradecer os úteis comentários e sugestões de uma versão preliminar deste artigo feitos por Arjun Appadurai, Roger Keesing, Renato Rosaldo, Buck Schieffelin, Marilyn Strathern e, como sempre, minha mulher Unni Wikan.

Tentarei fazê-lo por meio da comparação entre duas grandes regiões etnográficas: o sudeste da Ásia e a Melanésia. Permitam-me começar de maneira concreta, apresentando dados de duas áreas, o norte de Bali e o interior da Nova Guiné, obtidos em pesquisa de campo em ambas as regiões, para depois construir minha análise a partir dos *insights* que tais dados podem oferecer.

Fui a Bali depois de ter ido à Nova Guiné, e rapidamente pude perceber o contraste que nos ensinaram a esperar: saindo das selvas neolíticas da Nova Guiné, havia chegado a uma grande civilização letrada, caracterizada pela adoção do arado, pelo cultivo de cereais e pela presença de mercados, templos e cortes. Evidentemente, Bali está localizada na extremidade leste do grande *Oikumene* das civilizações do Velho Mundo, de que fala Kroeber. Algo como uma linha de Wallace cultural separa Bali, a leste, das regiões próximas e fisicamente bastante semelhantes da Melanésia.

Contudo, observando uma cerimônia de cremação durante um dia tropical muito abafado em Bali, o crepitar do bambu queimando subitamente me fez lembrar da Nova Guiné, e sentir a presença de uma corrente subjacente de características melanésias: Bali como mundo animado e animístico, com povo cuja moralidade interpessoal é governada pelo temor da feitiçaria; pessoas que dependem profundamente de seus ancestrais próximos e realizam um elaborado culto aos antepassados visando assegurar o bem-estar pessoal e a fertilidade agrícola, preocupadas com a fraca conexão entre corpo e alma e a conseqüente possibilidade de perder-se desta. Lembrei-me também de certas imagens e conceitos patentemente indianos que aparecem aqui e ali na Nova Guiné, tais como a idéia de ciclos ou eras da história ou a idéia da moleira como porta para a comunicação espiritual.

Desde que as teorias de distribuição de traços culturais e do difusionismo foram demolidas como propostas intelectuais defensáveis, a antropologia ficou sem qualquer método para estabelecer comparações desse tipo ou para realizar todo tipo de pesquisas regionais sistemáticas. Não temos nada equivalente à idéia de linha

de Wallace adotada pelos zoólogos para abordar a geografia animal, ou ao mapeamento geológico que permite identificar por exemplo o Escudo Caledoniano. A ênfase sobre o conhecimento contextual aprofundado – sobre a qual a antropologia social está corretamente baseada – resulta em um localismo míope, que faz com que possamos comparar lugares e culturas apenas em termos de estruturas demasiadamente abstratas e parciais. Inadvertidamente, essas comparações então passam a ser enquadradas em termos dos simples estereótipos evocados pelos nomes dos lugares: Bali, interior da Nova Guiné. Isso não é o bastante. Como melhorar essa situação, para que possamos começar a construir uma antropologia social que desenvolva sínteses regionais e históricas, e com isso adquirir o caráter dinâmico necessário para dar conta de uma humanidade variável e em transformação? No caso em foco, se minha intuição de que Bali e a Nova Guiné compartilham muitas idéias e impulsos culturais semelhantes estiver correta, como demonstrá-lo? E se isso estiver correto, por que aparentemente são tão diferentes? Quais os processos sociais e culturais que estão por trás de uma história que, a partir de idéias, imagens e elementos próximos, constrói formas sociais e culturais tão diferentes?

Precisamos de uma plataforma que nos permita formular essas questões de maneira conseqüente, ou seja, uma perspectiva que nos permita abordar e relacionar uma ampla gama de temas presentes em nossa disciplina por meio de um quadro teórico *único*. O quadro teórico que defendo parte das noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as idéias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem. Precisamos, todavia, transformar isso em uma "antropologia do conhecimento" que seja capaz de lidar com materiais culturais heteróclitos e com uma ampla gama de organizações sociais, para poder retratar as condições da criatividade dos que cultivam o conhecimento, bem como as formas que daí decorrem.

Assim, quando recentemente tentei analisar os processos de reprodução e criatividade culturais em uma região da Nova Guiné

(Barth 1987), enfatizei a importância do segredo e do mistério para essas tradições, assim como os efeitos que tal orientação tem sobre as interações entre iniciadores e noviços, e conseqüentemente abordei as formas culturais produzidas nessa interação. A idéia básica adotada pelos habitantes dessa região da Nova Guiné parece ser a de que o valor do conhecimento aumenta quando ele é oculto e compartilhado com o menor número de pessoas possível. Intuí que, partindo desse princípio, poderia derivar uma série de conseqüências relacionadas à direção assumida pela criatividade dessas pessoas e aos conteúdos de suas tradições culturais.

Em Bali, encontrei uma visão muito diferente, quando o guru Ali Akbar, um mestre balinês muçulmano, explicou-me as premissas por *ele* adotadas. Segundo ele, "só há mérito, mesmo no mais profundo dos conhecimentos religiosos, se você o *ensina* a alguém". Estamos, portanto, diante de dois princípios opostos, duas modalidades de gerenciar o conhecimento na interação social. Enquanto o sacerdote do culto de mistérios da Nova Guiné tenta, como um iniciador, *ocultar* de seu público as verdades essenciais, mesmo quando se trata da iniciação dos noviços, *expor* essa essência constitui a tarefa do guru. As implicações desse contraste são o principal tema deste artigo, daí seu título.

Para o guru Ali Akbar e os outros moradores de sua aldeia, o paradigma de guru era representado por seu professor Haji Maxfuz, que morrera cerca de 15 anos antes de minha chegada. Partindo de sua aldeia em uma encosta no norte de Bali, Maxfuz fora, quando jovem, estudar em Lombok, depois em Java, e finalmente em Meca. Por fim, ensinou a lei Shafi no próprio Masjid-i-Haram durante três anos, antes de retornar para casa e tornar-se o imã de sua aldeia natal. "Ele estava sempre ensinando", contaram-me os aldeões. "Se ele visse ou escutasse alguém fazendo alguma coisa errada na aldeia, ele imediatamente parava, ensinava, explicava e instruía... Todo mundo dava ouvidos ao que guru Maxfuz dizia". Assim, as atividades do guru envolvem estudo e viagens, e o acúmulo paulatino de conhecimentos obtidos em uma ampla região geográfica, contribuindo

por meio desse processo para a formação tanto de padrões comuns quanto de um cosmopolitismo intelectual. Seguem-se desse modo as tarefas de ensinar e instruir o público e de formar um grupo de discípulos, sucessores em potencial. Em outras palavras, trata-se de reprodução cultural ativa e intencional por meio de um trabalho sistemático e permanente como educador. Esse discurso está absolutamente ausente na Nova Guiné tradicional, onde as pessoas que possuem conhecimentos excepcionais não os ensinam, ainda que os empreguem para coordenar rituais públicos e iniciar noviços. Em seu manejo do conhecimento, oscilam entre longos períodos de recolhimento e breves frenesis de revelações encenadas, nas quais tornam os mistérios imanentes – mesmo que não necessariamente inteligíveis – para uma congregação ou para um punhado de noviços espantados.

Em vez de discutir as variações e formas mistas ou intermediárias, estabelecerei o contraste básico entre dois tipos ideais[2]. Enfocarei inicialmente os respectivos papéis desses dois status contrastantes. São papéis sociais construídos culturalmente a partir de conjuntos de premissas e conceitos coexistentes. O guru alcança sua realização como tal ao reproduzir o conhecimento, enquanto o iniciador, ao protegê-lo. As injunções de seus respectivos papéis implicam demandas completamente distintas quanto à forma de lidar com o conhecimento. O guru deve *oferecê-lo* continuamente: deve explicar, instruir, saber e exemplificar; com isso, contribui para incutir nas mentes de seus pupilos e de seu público elementos de uma tradição bastante prolífica. Já o iniciador guarda tesouros secretos até o dia

[2] Evidentemente, "guru" é, etimológica e culturalmente, um conceito indiano, mas está amplamente presente no sudeste da Ásia. A pequena minoria muçulmana em Bali desenvolveu uma variante distintiva, altamente institucionalizada, que de modo algum é representativa de toda a região ou mesmo da maioria de bali-hinduístas. A forma que foi desenvolvida na comunidade muçulmana em que realizei parte de meu trabalho de campo no norte de Bali ilustra, contudo, características básicas e gerais da figura fundamental do mestre, presente na maioria das grandes tradições asiáticas.

de clímax em que deve criar uma performance, um drama que ocasiona a transformação dos noviços.

II

Esse contraste deve ser enfatizado em razão de suas conseqüências formativas. Cada um desses papéis impulsiona uma gama de atores no sentido de realizar ações bastante diferentes e de levar em consideração coisas bastante distintas. Espero demonstrar os efeitos acumulativos da performance desses diferentes papéis sobre as próprias tradições que são transmitidas. Observe-se que minha argumentação *não* pretende mostrar a maneira pela qual os conceitos nativos "refletem" ou "representam" uma estrutura. Nem tampouco trata-se simplesmente de identificar maneiras alternativas de lidar com as necessidades funcionais da reprodução cultural. O que tento trazer à tona são as *fontes* de duas economias informacionais basicamente distintas, através da identificação das pressões que direcionam os esforços intelectuais daqueles que assumem esses dois papéis muito diferentes.

Em primeiro lugar, o iniciador. Os elementos de uma iniciação são compostos por objetos e atos fundamentais do ritual e da religião da comunidade, ou seja, o conhecimento sagrado essencial da cultura. Em trabalhos anteriores (Barth 1975; 1987), tentei dar uma idéia do poder e da sofisticação da tradição de conhecimento transmitida nas iniciações masculinas dos povos Ok do interior da Nova Guiné. Através do segredo, eles conseguem evocar uma sutil experiência de mistério; por meio da manipulação de símbolos concretos, construir uma tradição de conhecimento complexa e dinâmica. O iniciador deve ter domínio sobre esse corpo de conhecimentos e saber quais os itens indicados para cada etapa do processo de iniciação que realiza. Sua tarefa, contudo, é pôr em ação esse conhecimento de modo a fazer com que os noviços sejam afetados por sua força, e não simplesmente explicá-lo a eles. Para isso, revela segredos através da manipulação de símbolos concretos e realiza algumas operações ocultas e ritos secretos antes e depois de suas sessões com os noviços para alcançar os resultados desejados (ver

Barth 1975: cap. 3-10 e 24). Mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que os significados dos símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes. Do iniciador espera-se que consiga produzir um exemplar de performance sagrada, o mais emocionante e evocativo possível. Quanto aos iniciantes, espera-se deles que sejam transformados pelos ritos em si, e não pelo que lhes foi transmitido do conteúdo do rito.

Em contrapartida, a tarefa do guru no relacionamento com o seu público é instruir, esclarecer e educar, de modo que seus discípulos aprendam com ele em uma relação pessoal e duradoura. Ao contrário do que ocorre com o iniciador, que pode manter uma oscilação permanente entre revelação e ocultamento, a tarefa do guru termina assim que ele consegue transmitir com sucesso sua mensagem. Por isso, antes de mais nada é fundamental não ficar sem ter o que transmitir: um guru só se sustenta enquanto tem o que ensinar. A elegância de sua performance não é tão importante. Além disso, as diferentes afirmações que o guru faz, em distintos momentos, devem ser, ou pelo menos parecer, coerentes. Se um guru entra em contradição, ou se seu estoque de conhecimentos se exaure, ele é rapidamente ofuscado pelos seus rivais ou discípulos. Certamente, tais pressões parecem familiares aos intelectuais acadêmicos.

Diferentemente do que ocorre com o iniciador, o guru consegue tornar mais poderosa sua performance:

a) em função apenas da *massa* de conhecimentos que domina;

b) ao revitalizar esse conhecimento com o acréscimo de outros recursos, tomando-os emprestados de colegas próximos ou adquirindo competência em novos setores;

c) por meio da criatividade, inventando formas mais elaboradas, sofisticações ou refinamentos;

d) através do parcelamento do conhecimento, distribuindo-o em pequenas porções e tornando mais longo e lento o curso dos estudos;

e) por fim, também não são estranhas ao guru as estratégias de mistificação, de complicação e de interposição de uma linguagem cerimonial e elaborada, com muitos termos técnicos ou honoríficos. No caso do guru, porém, essas estratégias têm propósito um tanto diferente das mistificações feitas pelo iniciador; servem antes de mais nada para ampliar e reforçar a relação entre ele e seus discípulos, e para excluir os que não fazem parte desse círculo.

Os fenômenos que descrevi em termos muito gerais evidentemente não são novidade, mas sim o *tipo* de modelo que proponho, assim como os tipos de conexão que são trazidas à tona por ele. Os estudiosos da religião discutiram dados semelhantes em termos das funções do sacerdócio como instituição ou aplicaram o conceito de carisma e discutiram os problemas relacionados com sua institucionalização. Outros pesquisadores enfatizaram o papel da escrita. Por sua vez, as análises de Weber e de Merton sobre vocação e profissões, bem como os estudos modernos de sociologia da ciência, deram importante passo adiante ao chamarem a atenção para as diversas maneiras pelas quais o conhecimento profissional é controlado e sancionado. Essas questões referem-se aos diferentes modos de conceber o conhecimento nas diferentes culturas: como propriedade, riqueza, poder, precondição para pertencimento a um determinado grupo, ou como pré-requisito técnico para empreender ações efetivas. Meu argumento, contudo, afirma que enfocar diretamente a sociologia das *transações envolvendo o conhecimento* permite chegar ao cerne da questão e identificar a dinâmica que gera tais concepções, instituições e expressões, evitando assim o exercício, infelizmente muito comum, de criar nomes para fenômenos que permanecem inexplicados.

III

Permitam-me levar adiante as implicações desse modelo bastante simplificado do guru, a fim de mostrar os efeitos transformadores marginais que suas atividades podem ter sobre a própria tradição de conhecimento que ele pratica. Para visualizar melhor essas con-

seqüências, contrastarei essa tradição de conhecimento com as da Melanésia, e não com a visão idealizada das ciências ocidentais.

1. O guru deve *falar* para sua audiência. Quais os efeitos dessa verbalização, comparados com as performances predominantemente não-verbais, incrustadas, dos iniciadores? Esses dois modos de articulação inevitavelmente cultivam duas diferentes *maneiras de conhecer*. Os noviços são transformados por sua participação na iniciação: eles conhecem porque vêem, por que lá estão, por que são objeto de ações. Ao contrário, os ensinamentos, palavras e reflexões do guru são radicalmente descontextualizados, e o discípulo não precisa ter estado em determinado lugar ou feito determinada ação: ele só precisa entender e lembrar. Com isso, o conhecimento é individualizado: torna-se disponível de maneira singular na memória de cada pessoa, como informação verbal que se pode internalizar, levar consigo, recuperar, reproduzir e compartilhar em futuras ocasiões de comunicação com outros. Não é necessária a cooperação de outras pessoas que detêm o conhecimento apropriado para que se possa recriá-lo, como ocorre no caso do iniciador.

2. O conhecimento ensinado pelo guru é trabalhado e torna-se *logicamente* integrado no processo de explicação e de conversação. Trata-se de um tipo de coerência e integração bastante diferente daquele que surge a partir do funcionamento e do uso, por exemplo, a coerência das estruturas implícitas que subjazem à prática, no caso da gramática de uma língua falada, ou dos padrões imbutidos nos direitos e deveres entre parentes em uma comunidade, abstraídos pelos antropólogos sob a forma do sistema de parentesco. O conhecimento ensinado pelo guru torna-se "logicamente" integrado em função de seu esforço, e de seus críticos, de aplicar premissas explícitas e conscientes produzidas por eles próprios: suas afirmativas são relevantes sobretudo em relação a *outras* afirmativas, e não em relação à ação. Assim, o conhecimento gerenciado pelos gurus está livre para transformar-se no mais extraordinário escolasticismo. Não há dúvida que promove e cultiva a produção

de formas e expressões culturais extremamente sofisticadas. Isso pode ser percebido a partir do contraste entre a imensa massa de imagens culturais produzidas em Bali e aquelas encontradas na Nova Guiné, mesmo nos mais importantes centros culturais deste país.

3. Parece-me plausível também que haja pressões bastante peculiares e intensas sobre alunos e discípulos. Estes fazem parte do projeto do guru, e serão incentivados a desenvolver uma preocupação com seu próprio aprimoramento, assim como um ideal, ou concepção de si, permanentemente exigente, moldado à imagem dos ensinamentos daquele.

Wikan investigou como os balineses moldam sua própria consciência de acordo com o que chamam de *ngabe keneh*, "guiar o sentimento-pensamento". Isso envolve o controle e a moldagem dos próprios impulsos, pensamentos e atos, orientados por ideais de equilíbrio e de pensamento positivo; trata-se de algo considerado necessário para que se alcance uma vida feliz e socialmente responsável (Wikan 1989). É uma prática que todos devem realizar, concebida como independente de qualquer relação particular com os gurus. Chamou-me a atenção, contudo, a compatibilidade dessa concepção com os conhecimentos exemplificados e reproduzidos pelos gurus, e parece-me plausível entendê-la como um precipitado da prática de ensinamento dos gurus ao longo das gerações. Não há dúvida de que o discurso moral é incomparavelmente mais rico em Bali do que nas comunidades que conheci na Nova Guiné.

Talvez seja necessário enfatizar que o fato de ser um guru *não* leva ninguém a praticar apenas os puros ideais iluministas. Em primeiro lugar, devemos lembrar que, entre os balineses muçulmanos, os gurus são considerados também feiticeiros arquetípicos; o conhecimento lhes dá um poder místico e a praga que eles porventura roguem contra um discípulo é tão perigosa e devastadora quanto aquela rogada por uma mãe contra seu filho. Tanto os gurus quanto o público leigo percebem esses poderes como um aspecto isolado, como o lado escuro de seu conhecimento, embora o lado ortodoxo

de seu saber também envolva aspectos que não são puramente racionalistas. Certamente, o uso da lâmina de Occam não é a regra; encoraja-se o rebuscamento e a sofisticação. Não há tampouco necessidade de uma orientação empírica que permita demonstrar a falsidade de um conhecimento confrontando-o com a realidade observada. Além disso, do mesmo modo que há para os gurus forte motivação no sentido de buscar o acúmulo e a elaboração do conhecimento, para que se tenha sempre algo a ensinar, há também um impulso no sentido de procurar outras maneiras que assegurem sua posição com base em algo mais duradouro que a superioridade de conhecimento. Como estabilizar da melhor maneira possível uma posição de autoridade será sempre uma questão existencial irritante para cada guru.

Muito freqüentemente, a solução adotada para a relação entre guru e discípulo toma como modelo a relação entre pai e filho. Os muçulmanos balineses efetivamente falam em termos de uma dívida perpétua com o pai, o guru e Deus, tornando essas três figuras merecedoras do mesmo tipo de respeito. Os bali-hinduístas usam a linguagem da relação pai-filho para se referirem à relação com os sacerdotes brâmanes e com os vários tipos de sábios, curandeiros, conselheiros e mestres aos quais se pode aplicar o termo guru.[5] Os bali-hinduístas também acreditam que conhecimentos religiosos profundos só devem ser cultivados por pessoas normais quando já mais velhos, e que os estudos religiosos sistemáticos são perigosos, exceto se autorizados, podendo facilmente levar à insanidade. Isso é muito conveniente para os gurus pois reforça sua posição

[5] Os bali-hinduístas buscam orientação e aconselhamento espirituais com uma gama bem mais ampla de pessoas e posições sociais do que os balineses muçulmanos. O conceito de guru no vernáculo, todavia, também é amplamente usado entre eles para designar a o conjunto de condições concorrentes relativas ao mestre/mentor que detém conhecimentos superiores, e com o qual se estabelece uma relação de seguidor, discípulo ou dependente intelectual.

por retardar a ascensão daqueles que lhes sucedem. Esforços no sentido de regular o acesso ao conhecimento por meio da imposição da necessidade de autorização e de várias formas de legitimidade são concomitantes a situações em que se dá grande importância ao ensino e à aprendizagem, tornando-os imperativos. Isso é muito evidente nos dados que atualmente encontro no Butão, onde iniciei recentemente pesquisas de campo.

IV

O Butão é um país totalmente budista; a filosofia e a cosmologia budistas definem um projeto de vida estruturado fundamentalmente com base na relação entre guru e discípulo. De acordo com essa filosofia, o objetivo pessoal de cada um deve ser a busca incessante da iluminação e da libertação ao longo de inúmeras reencarnações, tendo o guru definitivo — o Senhor Buda e os outros Bodhisatvas — como mestre supremo e exemplo maior.

No monasticismo mahayana/tibetano praticado no Butão, esse caminho altamente individualizado para a salvação, por meio do estudo e da meditação, está preso a uma firme regulação institucional levada a cabo por um sistema de controle das autorizações: apenas os lamas seniores podem conceder o *wang*, poder/benção que assegura os méritos decorrentes do estudo; só eles podem oferecer a autorização e as diretivas *lung* que abrem o caminho para a aprendizagem, e que devem anteceder cada etapa de estudos. Assim, o ensinamento religioso, ainda que baseado em textos escritos sagrados, é regulado como um processo hierarquizado de transmissão de conhecimentos de gurus individuais para seus discípulos. Esse ordenamento está incorporado às rotinas de ensinamento de cada monastério: o abade ensina aos professores superiores, estes repetem e explicam os ensinamentos aos monges, que por sua vez transmitem a mensagem para os aspirantes a monge. A cada segmento de conhecimento que recebe, o aprendiz deve decorar e recitar a "linhagem" de mestres que o transmitiram, para legitimar a posse desse conhecimento e afirmar sua autenticidade.

Também aqui parece haver analogia com a propriedade e o os "direitos autorais" do conhecimento encontrados com freqüência na Melanésia. Parece-me que essa dimensão de elaboração de "direitos autorais" é bem-recebida e útil para os mestres, que percebem sua posição como precária. No caso em foco, porém, isso ocorre em um contexto no qual as premissas são muito diferentes daquelas encontradas em situações paralelas na Melanésia. No Butão, a ênfase explícita não é sobre a limitação ou a titulação, mas sim sobre a autenticação e a necessidade de facilitar o ensinamento e a aprendizagem, a fim de melhorar a transmissão do conhecimento.

Idealmente, a "linhagem" de mestres associada a cada capítulo do conhecimento deve retraçar a origem deste conhecimento até o próprio Buda. Felizmente, a doutrina da reencarnação permite que essas linhagens de 2.500 anos sejam drasticamente encurtadas, uma vez que, rastreando a origem até alguma reencarnação conhecida, é possível pular todas as gerações até a primeira existência do guru em questão. Há também extensa mitologia tratando da redescoberta, por santos e místicos mais recentes, dos textos dos antigos sábios em lagos e cavernas. No Butão, a fonte que de fato tem autoridade para todas as tradições é um certo guru Rimpoche, que levou o budismo ao Tibete, ao Sikkim e ao Butão, vindo de um lugar conhecido nos textos clássicos como Uddiyana, e que era, ele próprio, uma reencarnação do Senhor Buda. Para minha alegria, esse guru Rimpoche — o "mestre precioso" — parece ter sido uma pessoa que existiu historicamente: Padmasambhava, que veio do vale de Swat no século oitavo, trazendo o budismo então existente — encontrado por mim em Swat apenas sob a forma de antigos templos em estado precário — transplantando-o para o Tibete e o Butão. Em Swat, não há hoje mais nenhum sinal daquele vasto corpo de conhecimentos que foi o budismo tântrico em seu início; nessa mesma região, encontrei há alguns anos *outras* genealogias espirituais, que me foram repassadas pelos santos e estudiosos que lá estão; são genealogias que também ligam discípulos a mestres, mas chegam a *outras* fontes: os estudiosos e sábios muçulmanos de Bukhara, de Samarcanda e do Iraque.

Há nisso tudo uma lição empolgante: tradições de conhecimento inteiras e extremamente complexas parecem ser transportadas por uma única pessoa. Não se trata apenas do exemplo do guru Rimpoche: em outros momentos da história, outros sábios — como Naropa, que partiu da Índia, ou os peregrinos chineses que rumaram para o interior da China — realizaram proezas semelhantes (cf. Snelgrove & Richardson 1968). Meu argumento implica, contudo, que apenas os ensinamentos dos gurus permitem que esses corpos de conhecimento se tornem encapsulados, individualizados e transportáveis. Só assim o budismo tântrico pôde ser levado por um punhado de gurus tais como Padmasambhava, e ser enxertado em outras raízes sociais no Himalaia Oriental. Como havia sido moldado nessa forma verbalizada e ensinada, o budismo tântrico pôde ser transportado para o Butão, onde permanece vivo, mil anos após ter desaparecido de Swat, onde se formara.

Notem-se as distâncias envolvidas e o tamanho das regiões pelas quais esses complexos sistemas culturais foram transportados por gurus solitários: de Swat para o Butão, atravessando o Alto Himalaia, a distância é semelhante àquela existente entre a Nova Guiné Central e Vanuatu ou, na África, entre o território Ashanti e a floresta de Ituri, ou entre o território Nuer e Dar es Salaam. Isso não quer dizer que distâncias como essas não tenham sido percorridas na África pré-colonial ou nas ilhas da Melanésia, mas onde não havia gurus, as movimentações de indivíduos não tiveram conseqüências culturais dessa ordem. O iniciador está preso ao seu contexto, e seu conhecimento só é transportado para os grupos imediatamente vizinhos, ou como resultado de movimentos de populações inteiras.

Esse modelo pode oferecer a chave para explicar a impressionante penetração histórica da civilização hindu no sudeste asiático, sem que houvesse conquistas ou grandes movimentos populacionais. Assim como ou de modo ainda mais decisivo que a disseminação do latim na Europa do norte (cf. Gonda 1952, para uma impressionante documentação desse legado), a civilização hindu permeou essa região com palavras e conceitos sânscritos. Ela levou a

filosofia, a medicina, as religiões e uma multiplicidade de idéias para o arquipélago, de forma que hoje é possível presenciar uma performance do épico hindu Ramayana em Bali, tão distante quanto a Noruega do local em que ele foi escrito. Meio milênio depois, sábios muçulmanos pertencentes à mesma tradição de gurus realizaram uma disseminação semelhante nessa mesma região, usando basicamente os mesmos meios — alcançando a pequena aldeia na encosta norte das montanhas de Bali em que encontrei essa tradição.

V

Para reforçar essa explicação, preciso demonstrar que as características-chave destacadas em minhas duas pequenas descrições etnográficas dos gurus e dos iniciadores em duas pequenas localidades são de fato ubíquas nas respectivas grandes regiões para as quais faço generalizações; e também investigar a dinâmica que permite que as atividades dos gurus tenham tamanho poder de penetração cultural.

Abordarei inicialmente o segundo aspecto. Tentarei precaver-me contra qualquer imputação de valor simplista, no sentido de pressupor que o conhecimento verbalizado e em expansão seja de algum modo inerentemente superior ao conhecimento codificado por meio de ícones. Pretendo tão-somente expor como essa diferença quanto à capacidade de proliferar e expandir-se afetou as distribuições culturais em grandes regiões. Para fazer isso de maneira adequada, seria necessária uma análise comparativa sistemática das transações de conhecimento no sudeste da Ásia e na Melanésia. A fim de investigar as conseqüências mais conspícuas dessas transações no sudeste da Ásia, seria importante enfocar as relações entre os gurus, em seu papel de sacerdotes e especialistas em leis, e os reis. Hoje, outra variante dessa mesma dinâmica básica pode ser vista na disseminação do fundamentalismo islâmico.

Em vez disso, tentarei trabalhar com formas mais modestas dessas transações, mais facilmente observadas *in vivo* pelo antropólogo. É provável que elas exponham com clareza as premissas

fundamentais do processo cultural. São encontradas muitas variantes, mas um exemplo bastante desenvolvido pode ser observado na aldeia muçulmana em que trabalhei no norte de Bali. Nessa aldeia, cada criança vincula-se a um guru escolhido livremente pelos pais. Isso estabelece um laço permanente que, todavia, *pode* ser superado por outro do mesmo tipo, surgido mais tarde. O guru torna-se mestre e pai-confessor da criança. A criança e seus pais, por sua vez, passam a dar presentes e trabalhar gratuitamente nas roças do guru, algo conhecido como *nulungin*. Sempre que as duas partes dessa relação se encontram, o guru dá uma bênção (*barkat*) ao seu discípulo, e este expressa sua submissão e respeito por ele. Entre os hindus do norte de Bali, há ênfase semelhante sobre as relações de troca voluntárias e doação de presentes estabelecidas entre gurus, curandeiros, feiticeiros etc. e seus clientes individuais. Essas transações são independentes de, mas freqüentemente paralelas a, quaisquer papéis institucionais que essas mesmas pessoas possam ter como sacerdotes, sobretudo imãs, de congregações e de comunidades.

Mais uma vez, recorro a um pequeno exemplo ocorrido em minha aldeia muçulmana: "Haji Dahlan era famoso quando eu era criança porque sabia os textos árabes inteiros, e podia traduzi-los para o balinês. Sua *madrassa* estava sempre cheia: ensinava na plataforma sob seu celeiro de arroz... Costumava haver sessenta, oitenta alunos espremidos ali... Mas depois que o guru Maxfuz voltou para casa, *ele* era capaz não apenas de traduzir, mas também de *ensinar* árabe, e realmente fazia isso muito bem. O imã Dahlan era bom, mas Haji Maxfuz era excelente, realmente superior". Todos o procuravam, fazendo com que sua influência e sua renda crescessem. Nesse processo, novas idéias vindas de locais distantes se disseminaram na comunidade.

Nessa concepção de guru, podemos reconhecer com clareza a influência generalizada de instituições e concepções de origem indiana. A Índia, ainda mais do que a parte hinduísta de Bali e do que as vastas e diversificadas regiões da Indonésia ocidental e do Sudeste Asiático continental, exibe uma desorientadora e exuberante

profusão dos mais diversos tipos de guru, desde pandits, sadhus e sannyasis até swamis, babajis, faquires e contadores de histórias, dos quais um foi vividamente retratado no trabalho de Narayan (1989). Em nosso esforço de organizar essa diversidade viva, porém, devemos evitar cair inadvertidamente na rotina estrutural-funcionalista, tentando construir uma taxonomia e, em seguida, limitando nosso pensamento de modo a adequá-lo às suas categorias de status e grupos formais. Busco apreender as características gerais do gerenciamento e da transmissão do conhecimento, assim como a resultante economia informacional de comunidades e regiões; não se trata de buscar a estrutura de determinadas relações instituídas. Nesse sentido, meus interesses se aproximam das análises de Marriott, Inden e outros, que abordam as idéias hindus ubíquas de pessoa e hierarquia com base nos textos hindus clássicos (ver Marriott & Inden 1974, 1977).

Permitam-me apresentar resumidamente o que esses autores nos relatam. Segundo eles, os conceitos hindus de pessoa enfatizam a *inexistência* de uma dualidade cognitiva entre ação e substância, entre lei e natureza. Cada tipo de pessoa na sociedade incorpora um código característico, e as ações conjugadas a esses códigos são pensadas como capazes de transformar as substâncias em que estão incorporadas. Tanto o corpo como a identidade social são mantidos pelo mesmo fluxo de substâncias, e se estas forem adequadas ao seu código, os resultados serão bons. Aquilo que os ocidentais erroneamente viram como mera evitação da poluição é antes uma questão a respeito do gerenciamento das substâncias que fluem "para cima" ou "para baixo" em conformidade com seu código.

A posição social é expressa em uma sintaxe que envolve transformações e trocas de valores. Dar é mais valorizado que receber, e diferentes formas de prestação são diferencialmente valorizadas. O conhecimento tem valor máximo como essência da substância geradora; as substâncias não-geradoras, as substâncias misturadas e os resíduos — especialmente os que vêm de pessoas de baixa posição social — têm valores mínimos. De forma mais conspícua

no caso das castas ocupacionais na Índia, os respectivos "códigos de conduta" representam posições transacionais e modos apropriados de ser.

Esse mesmo esquema filosófico está claramente presente na concepção de guru que apresentei em meu modelo. Assim, o guru faz a coisa certa e melhora sua posição social ao dar gratuitamente aquilo que é mais precioso — o verdadeiro conhecimento — para os que estão em posição social mais baixa. Essas pessoas, por sua vez, ganham mérito ao retribuírem com cereais, trabalho e respeito, não como itens em um processo de troca visando o equilíbrio, mas como atividades e prestações moralmente adequadas para pessoas naquela posição.[4]

Há algumas analogias substantivas entre essas idéias hindus e as concepções melanésias de substâncias corporais, pureza e poder — fato que pode refletir o substrato de idéias compartilhadas a que me referi de início. Há, porém, contraste fundamental no que se refere à concepção de relações *sociais* no mundo hindu e na Melanésia. Nesta, as relações sociais são paradigmaticamente estabelecidas e sustentadas pela troca de objetos materiais, e nesse sentido são igualitárias. Os objetos, contudo, têm valores diferentes, e a diferenciação de posições sociais é imanente ao fato de que alguns detêm e possuem objetos mais valorizados. Além disso, o resultado de qualquer troca de objetos que converte valor *para baixo* é percebido como uma dolorosa perda de status. Isso leva à divisão das economias melanésias em esferas de troca relativamente distintas, contrastando com o perpétuo fluxo de conversões para cima e para baixo em que os sistemas hindus estão baseados.

Não se trata apenas de economia. Há reconhecimento cada vez maior de que as trocas melanésias são simbolicamente ordenadas e incorporam uma construção cultural da realidade (Schieffelin 1980).

[4] Como observou Raheja (1988), pode haver certos perigos inerentes à *recepção* de presentes vindos "de baixo". Não precisamos, contudo, preocuparmo-nos com essa questão no contexto de nossa discussão.

Em sua dimensão mais profunda e coletiva, os melanésios concentram-se no problema da restituição mais do que em meras normas de reciprocidade, ou seja, estão preocupados com os enigmas da reprodução (Weiner 1980). Não há, todavia, a articulação de uma "teoria" da reprodução, mas apenas sua aplicação às transações materiais. Como enfatiza Strathern (1988: 223-ss.), o resultado antecipado constitui-se na armadilha estética das economias do dom na Melanésia. O conteúdo conceitual da comunicação acaba incrustado na própria relação e não se torna objeto de representação abstrata: não há as exegeses e doutrinações características dos gurus. Assim, os iniciadores melanésios criam relações, mas não podem ser autores de regras: eles apenas influenciam os atos de outros dentro dos parâmetros estabelecidos por suas relações (Strathern 1988:324). Em contrapartida, os gurus estão eminentemente na posição de "autores de regras" e de pessoas que "influenciam as ações de outros", por meio de injunções abstratas, verbalizadas, encapsuladas e transportáveis, que são seus produtos característicos.

Podemos resumir do seguinte modo as premissas melanésias de acordo com os objetivos deste trabalho: o reconhecimento e a posição social na Melanésia derivados caracteristicamente de *objetos* supremamente valorizados. Esses objetos são oferecidos tendo em vista apenas uma reciprocidade procrastinada, na expectativa de que outros objetos, tão ou mais valorizados, retornem e "grudem" na pessoa que os oferecera, aumentando seu status. Assumindo essa orientação, todavia, a pessoa se engaja em uma economia informacional em que a transmissão e reprodução do conhecimento estão dolorosamente em contradição com as premissas valorativas básicas. A posição social deve ser obtida pela manutenção e ocultamento de segredos, e não por sua doação "para baixo" através do ensinamento. Contudo, acaba-se preso a um duplo vínculo (*double bind*), pois a alternativa de não realizar transação alguma resultaria no não estabelecimento de qualquer relação. Isso traz à memória o aforisma registrado nas Ilhas Solomon por Oliver (1955) sobre o avarento anti-social: "ele defuma espinafre". Não tem

nenhum bem durável, apenas folhas verdes; não as troca, e as deixa na prateleira sobre o fogo, onde se cobrem de fuligem; é o proverbial homem dos restos. Na Melanésia, a única opção possível para o grande homem que conhece segredos é o ato de sacrifício, ou seja, uma transação com os ancestrais. Apenas em sua relação com eles, por meio de transações envolvendo valores ainda maiores, pode realizar os conhecimentos valorizados sem incorrer em perdas.

Permitam-me reapresentar esquematicamente a argumentação:

– O guru é concebido de tal maneira que todas suas trocas com outros resultam na conversão de valor "para baixo"; essa atividade, porém, é vista como algo que *eleva* a posição social daquele que dá.

– Seu produto característico são *palavras*, uma forma altamente descontextualizada de conhecimento.

– Com esse produto, contudo, estabelece relações intensas, recíprocas e estáveis com numerosos discípulos, oferecendo conhecimento e recebendo benefícios menos valorizados.

– Disso resulta grande multiplicação e elaboração dessas formas de conhecimento e de produtos culturais a elas associados.

O iniciador melanésio, ao contrário, vive em um ambiente que desencoraja as conversões "para baixo":

– O conhecimento valorizado que ele possui só pode ser transacionado com ancestrais mortos, em troca de benefícios supremos: saúde e fertilidade.

– Apenas como iniciador pode transmitir e reproduzir o conhecimento que foi deixado sob sua guarda, e ele só pode fazê-lo contextualizadamente, como ação ritual.

– Disso decorre que sua relação com os noviços permanece como laço fraco, efêmero e temporário.

– Decorre também que a forma de conhecimento que perpetua, ainda que possa ser forte no que diz respeito a "significado", é fraca quanto à abstração e transportabilidade, bem como relativamente limitada em termos de massa.

Como resultado desses conjuntos contrastantes de pontos de articulação e pressões, os intelectuais nativos do sudeste asiático e

da Melanésia são impulsionados na direção de trajetórias muito diferentes, gerando efeitos muito diversos em suas respectivas sociedades. Por meio de inúmeras atividades, tendem a moldar as expressões culturais respectivamente nas formas características do sudeste asiático e da Melanésia, não importando de onde vieram originalmente as imagens e idéias particulares que empregam e desenvolvem. Com isso, o contraste entre a Ásia e a Melanésia é reproduzido, mesmo que haja passagem de itens culturais através desse divisor. As áreas culturais não são, portanto, apenas um produto da história passada: em um sentido bastante palpável, elas são produzidas *agora*, pelos esforços de diferentes intelectuais, que elaboram diferentes tipos de conhecimento. Por isso, nossa tarefa de comparar áreas culturais não pode mais se limitar à construção de um quadro sinóptico do conjunto diversificado de formas particulares existentes em cada área. Em vez disso, a tarefa principal é a identificação das dinâmicas contrastantes que geram características convergentes em cada área ou região.

VI

Poderia parecer adequado concluir minha apresentação deste modelo reconstituindo o processo de transformação de um determinado elemento cultural conforme seu trânsito e posterior transfiguração entre esses dois mundos distintos. Meu objetivo, contudo, não foi desenvolver uma análise cuja maior realização seria uma reconstrução histórica; tampouco busquei identificar as origens de traços culturais particulares. Considero mais interessante tentar formular as caraterísticas mais gerais e difundidas das variantes culturais: identificar características tais como massa relativa, segmentação regional ou unidade das principais correntes presentes nas grandes regiões, assim como os tipos de conhecimento e maneiras de conhecer que se desenvolvem de modo mais característico a partir de cada conjunto prevalecente de premissas. Além disso, desejo explicar essas características em termos do modelo, ou seja, considerando as pressões e induções impostas aos intelectuais que

estão situados nessas posições transacionais contrastantes em termos de sua relação com o conhecimento que possuem. Nesse contexto, não há necessariamente isomorfismo entre meus interesses e os *insights* que busco e os objetivos ou conhecimentos daqueles que vivem de acordo com os padrões que descrevo; meus interesses devem, contudo, ser capazes de dar conta e de abranger essas perspectivas. Assim, é importante realizar uma etnografia crítica da percepção que os atores têm de suas motivações, conceitos e significados, sem no entanto imputar onipotência ou validade hegemônica às representações nativas, à moda de algumas correntes antropológicas contemporâneas. Pretendo distinguir as motivações dos atores das conseqüências inesperadas de seus atos. Nesta análise particular, estou preocupado sobretudo com os efeitos inadvertidos e acumulativos de atividades que os atores são levados a empreender em função da percepção que têm de necessidades ou vantagens ligadas a *outros* aspectos das mesmas atividades.

Portanto, argumento que os gurus buscam conhecimentos em lugares distantes em função de um interesse religioso e intelectual que adquiriram, bem como para alcançar a fama, sem ter em vista a homogeneização de uma tradição regional; isso, porém, será um resultado conspícuo de sua atividade. Do mesmo modo, eles investem em sua criatividade e na sistematização de seu conhecimento para prepararem-se melhor, e para tornarem-se mais convincentes na realização de seu papel de mestres. Eles não precisam conceber ou ser conscientes da contribuição que fazem para uma tradição de conhecimento emergente; mesmo quando chegam a sê-lo, talvez não se impressionem muito com a importância ou o valor desse fato. Outras preocupações, tais como a necessidade de aumentar seu estoque de conhecimentos para tornarem-se capazes de consolidar a identidade de guru, são suficientes para impulsioná-los à realização de atos cujas conseqüências marginais contribuem para construir e transformar as tradições de conhecimento em que essas pessoas estão engajadas. Para nós, na qualidade de antropólogos sociais, é importante e interessante perceber esses efeitos cumulativos

sobre o conteúdo e a forma da tradição regional, para que sejamos capazes de dar um pequeno passo no sentido de uma compreensão generalizante da dinâmica da cultura.

Devemos sobretudo centrar nossa atenção nas teorias da cultura e da sociedade que surgem a partir da perspectiva que adotamos, nas características da cultura e da sociedade que os modelos produzidos de acordo com essa perspectiva são capazes de descrever e explicar. Metodologicamente, creio que o elemento decisivo é o foco sobre as causas eficientes, ou seja, as possibilidades e restrições culturais e interacionais que afetam os atores, bem como suas conseqüências, que podem ser observadas nos padrões a que se conformam os atos resultantes e nas conseqüências agregadas a esses atos. Desse modo, podem ser integrados o nível micro, no qual são realizadas a maioria das observações antropológicas, e o nível macro das formas institucionais e processos históricos. Keesing (1987 e outros trabalhos) possivelmente oferece os melhores exemplos dessas análises integradas, ao mesmo tempo teoricamente informadas e etnograficamente contextualizadas. Creio, entretanto, que podemos chegar a modelos mais determinados e dinâmicos se revertermos a direção na qual procuramos traçar essas conexões. Enquanto Keesing usa a perspectiva de uma sociologia do conhecimento para proceder sua investigação *a partir* do conhecimento e de sua distribuição, buscando decodificar os modos básicos de concepção e assim revelar estruturas de poder, eu gostaria de ir na direção oposta, mostrando a produção de conhecimento e idéias a partir das práticas que surgem de determinadas formas de aquisição de poder, nesse caso, respectivamente, como gurus e como iniciadores.

A teoria antropológica recente afastou-se, ao meu ver corretamente, da representação das culturas como "totalidades", reconhecendo a multiplicidade e multivocalidade que caracterizam as realidades em que vivemos. Rosaldo (1989) é particularmente eloqüente a esse respeito: ele enfatiza que cada visão *é* necessariamente posicionada, e que nenhuma "verdade" final pode ser encontrada. Esses *insights* devem nos compelir a redesenhar as representações

que fazemos da cultura e de suas variações.[5] Além disso, não me contentaria, como fazem alguns, com uma referência vaga a "múltiplas vozes". Minha conclusão, ao contrário, é que devemos reconfigurar nossos conceitos de modo que possamos buscar determinadas formas e conexões em outros e novos lugares. Isso nos liberta do paradigma holístico que nos levava a sempre submergir nosso modelo de características culturais específicas em um contexto mais amplo da política, da economia ou do parentesco. Em vez disso, podemos centrar nossos esforços na identificação de processos que terão determinados efeitos, talvez *independentemente* dos referidos contextos. A perspectiva que delineei acima tem o potencial de produzir modelos de conexão e causalidade com base em uma argumentação relativamente cerrada, sem tentar impor uma falsa "completude" sobre a totalidade. Evidentemente, há outras forças além dos gurus agindo no sentido de moldar a sociedade e o conhecimento no Sudeste Asiático; e não há nada em minha argumentação que me obrigue a negar esse fato ou a afirmar que esses outros fatores não são importantes. Isso não diminui, porém, a força das conexões que aponto, nem o impacto que um ideal forte e amplamente assumido da figura do guru terá sobre aquela tradição de conhecimento. Na verdade, devemos reconhecer que também há correntes secretas e corpos de conhecimento esotérico transmitidos no sudeste asiático. Em contraste com a Melanésia, entretanto, no sudeste da Ásia essas correntes são mantidas e realizadas em um ambiente de idéias sobre o conhecimento e sobre como aumentar o seu próprio valor nas transações que claramente favorece a modalidade dos gurus e lhe dá força formativa.

Ousaria argumentar que sempre que o papel de guru for assumido, mesmo que por poucos, os efeitos de sua ação surgirão: como cupins, os gurus trabalharão e se multiplicarão — construindo, sistematizando, verbalizando — levando a resultados fortemente

[5] N. do E. Cf. neste volume o texto "A análise da cultura nas sociedades complexas", p. 107-39.

determinados na cultura e na sociedade de que fazem parte. Qualquer análise mais completa de uma determinada região, todavia, evidentemente teria que identificar os vários outros processos existentes, que podem ser parcialmente contraditórios ou cruzados em termos de seus impulsos e de suas conseqüências, a fim de conseguir captar a dinâmica básica de uma determinada situação histórica. O principal contraste entre as formas e padrões regionais de distribuição do conhecimento no sudeste asiático e na Melanésia que apontei neste trabalho é gerado pela distribuição contrastante desses dois papéis, e é também um reflexo histórico dos respectivos efeitos desses papéis ao longo do tempo. No sudeste asiático, as atividades de pensadores que seguem o modelo do guru moldam aspectos difundidos na cultura, enquanto na Melanésia as culturas foram moldadas profundamente por sua ausência e a conseqüente hegemonia dos iniciadores. Além de especificar os parâmetros das transações de conhecimento que definem as condições dessa ausência, investigar *por que* os gurus estão ausentes nesse caso pode ser produtivo. Não abordei essa questão aqui; contentei-me em investigar as conseqüências dessa ausência.

Em termos mais gerais e abstratos, minha reivindicação é que deixemos de nos basear de maneira tão estreita em imagens estruturais. Em uma linguagem que está mais na moda: devemos mudar nossos tropos. O estruturalismo leva à busca de um padrão incrustado, representando-o equivocadamente como uma necessidade *lógica*, contudo sabemos perfeitamente que os fenômenos descritos poderiam ser diferentes; eles mudam permanentemente. Deveríamos empregar metáforas de processos, atividades direcionadas para um foco, mudanças marginais, transformações cumulativas, e sobretudo pensar de maneira mais imaginativa em termos de modelos determinados de processos formadores e gerativos. Para isso, ainda temos muito a aprender com Huxley e com os gigantes sobre cujos ombros *ele* se apoiou.

*Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades**

A distinção, hoje comum na antropologia social, entre os conceitos conexos de *sociedade* e *cultura* foi formulada de modo especialmente claro por Firth:

> Se [...] entendermos a sociedade como um conjunto organizado de indivíduos com um determinado modo de vida, então cultura será esse modo de vida. Se encararmos a sociedade como um agregado de relações sociais, então cultura será o conteúdo dessas relações. Sociedade enfatiza o componente humano, o agregado de pessoas e as relações entre elas (Firth 1951:27).

Trinta anos depois, Leach ainda escreveria que:

> Na prática, 'uma sociedade' é uma unidade política de algum tipo, definida territorialmente. [...] De modo geral, as fronteiras entre essas unidades são vagas. Determinam-se por conveniência operacional mais do que em função de argumentos racionais. São, contudo, objetivas. Os membros de 'uma sociedade', em determinado momento do tempo, são um conjunto especificável de indivíduos que podem ser encontrados juntos em uma dada região do mapa e que têm algum tipo de interesse comum (Leach 1982: 41).

Leach, como muitos outros antropólogos contemporâneos, vê muitos problemas relativos ao conceito de cultura, e especialmente de culturas, mas suas reservas em relação ao conceito de sociedade,

---

* Do original: "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". Em: A. KUPER, *Conceptualizing societies*. London/New York: Routledge, 1992.

e sociedades, não são tão fortes, e dizem respeito sobretudo à necessidade de evitar uma comparação ingênua entre sociedades de pequena escala e grandes sociedades complexas.

A idéia de que nessa antinomia nossas dificuldades conceituais estão situadas sobretudo do lado cultural, ao passo que aquelas relativas à sociedade já teriam sido resolvidas com mais sucesso, talvez seja mais comum entre os antropólogos do que entre outros cientistas sociais. Podemos lembrar, por exemplo, a sugestão de Tilly de que deveríamos 'descartar a idéia de sociedade como algo separado e de sociedades como entidades englobantes' (Tilly 1984:17); ou ainda o desejo manifestado por Wallerstein de 'despensar' (*unthink*) a ciência social como um todo por causa do desconforto que ele sente em relação à maneira pela qual o objeto dessa ciência é conceptualizado e repartido (Wallerstein 1988).

A antropologia social dominante responde a esses questionamentos de maneira um pouco despreocupada. Já é lugar-comum dizer que o mapa que retrata o mundo repartido em 'sociedades' separáveis e internamente coerentes é uma representação bastante simplificada do campo das relações sociais. Com isso, reconhece-se a arbitrariedade de identificar algum nível regional específico como uma sociedade e também a inserção de todas as regiões locais em um sistema mundial. Parece, todavia, que não modificamos nossa prática, e essa desaprovação não impede a continuidade de nossas operações comparativas. Além disso, é comum dizer que o termo *sociedade* deve ser considerado apenas como uma maneira abreviada de dizer *sistema social*, e espera-se que essa observação sirva para contornar as dificuldades conceptuais que ainda permanecem. É preciso, porém, observar como o termo é efetivamente usado, ou seja, qual modelo ele evoca. O projeto comparativo está tão firmemente enraizado no pensamento antropológico que, apesar dos protestos, o termo 'sociedade' continuará a ser usado para constituir unidades de comparação; mais do que isso, o conceito de sociedade englobante funciona para *estabelecer* um quadro de referência (*frame*) para os nossos objetos de estudo, como se eles necessariamente tivessem de fazer parte desse

tipo de todo mais amplo e abrangente. Esses infelizes hábitos de linguagem e de conceptualização permitem quase sempre um acabamento bem ordenado, que por sua vez possibilita a aplicação de um pressuposto holista em qualquer nível, sempre que isso pareça conveniente; são hábitos que justificam uma separação simplista entre processos endógenos e exógenos, e sutilmente insinuam o Estado-nação como modelo implícito de toda sociabilidade humana organizada.

Concepções equivocadas de sociedade

Seria cansativo e desnecessariamente provocador selecionar em textos antropológicos exemplos dos erros e confusões que o uso infeliz do conceito de sociedade introduz em nosso discurso com intenções teóricas. Em seu lugar, podemos tentar descobrir o que resta do conceito de sociedade, se expurgamos as distorções e simplismos mais patentes que normalmente são parte de seu conteúdo.

1. A primeira distorção que gostaria de apreender é a noção de que sociedade pode se resumir a um agregado de relações sociais. Se por relação social entende-se uma relação de interação social, essa idéia não se sustenta. Em nossa sociedade, as minhas relações e as dos outros são mantidas em seus respectivos lugares por uma multiplicidade de atores e agências com os quais não tenho qualquer contato social, mas que moldam o meu comportamento, desde os funcionários públicos até os órgãos encarregados da lei e da ordem e os diversos setores do governo. Por exemplo, os focos de minhas atenções e interesses, e portanto de minhas atividades, são moldados, entre outras coisas, por cadeias de intelectuais e interlocutores públicos de várias partes do mundo que não podem ser rastreados com precisão; e minhas opções, as premissas das minhas opiniões e decisões, bem como a própria produção das minhas relações sociais são geradas por tecnologias e preocupações industriais desconhecidas, amenizadas por processos de negociação coletiva e forças de mercado, e manipuladas por meios de comunicação de massa. Nem com excessiva boa vontade é possível aceitar a afirmação de que o conceito de agregado de relações sociais consegue

dar conta dessas complexas conexões. Além disso, as formas características dos atos e relações sociais não se reproduzem através de processos que podem, eles próprios, ser representados como sendo constituídos por essas mesmas relações sociais.

2. A sociedade também não pode ser representada como o agregado de instituições de uma população. Essa visão limita a realidade social à sua forma normativa e, com isso, ressucista velhas dificuldades para reintroduzir as relações informais ao lado das formais, os desvios ao lado da conformidade às normas, e outras distinções com as quais é muito difícil lidar de maneira consistente, entre aquilo que se supõe ser o verdadeiramente social e as intrusões adicionais e empíricas do que seria o não-social ou o anti-social.

3. Na verdade, é impossível defender *qualquer* representação da sociedade que a retrate como um todo composto de partes. Provavelmente nenhuma hierarquia que situe as partes dentro do todo consegue abranger a totalidade da organização social de *qualquer* população que seja. Certamente esse tipo de modelo não pode ser tomado como paradigmático da organização social em geral. Quando os indivíduos são tomados como partes elementares, via de regra conclui-se que eles pertencem a grupos de diversos níveis e escalas, e a grupos cujos limites atravessam as fronteiras de qualquer região designada. Se tomarmos os status sociais como unidades mínimas, veremos que esses status se combinam regularmente formando estruturas sobrepostas, como, por exemplo, nos grupos corporados, nos conjuntos de status das interações recíprocas e na composição das pessoas sociais. As complexidades da organização social não podem ser aprisionadas em totalidades bem delimitadas, nem ordenadas em hierarquias unitárias entre parte e totalidade, que o esquematismo de nossa terminologia nos convida a construir.

4. Também não é possível escapar dessas dificuldades com a afirmação de que o mundo é uma única sociedade, o moderno sistema mundial. Muitas das conexões existentes no mundo são assimétricas e indiretas: decisões tomadas em uma sala fechada por um conselho de uma corporação empresarial podem ter efeitos sobre a situação de

uma população aborígene sem que esse conselho ou essa empresa tenham lugar no mundo que essa população afetada reconhece, e vice-versa. Além disso, as interseções entre os círculos de pertencimento e de conexão existentes mundo afora são mais antigas e mais generalizadas do que o moderno sistema mundial. Sobretudo o conceito de 'sociedade' só é útil se nos ajudar a identificar, diferenciar e comparar variações na organização da vida, o que não acontece quando ele tudo reúne em um único Leviatã com o qual é impossível lidar.

5. A 'sociedade' não pode ser abstraída de seu contexto material: todos os atos sociais estão inseridos em um contexto ecológico. Assim, não faz sentido separar "sociedade" e "meio-ambiente" e depois mostrar como a primeira afeta segundo ou está a ele adaptada. Ainda que o agregado dos comportamentos sociais tenha efeitos significativos sobre o meio ambiente, e na verdade esteja contido dentro deste, as decisões sociais tomadas em *todos* os níveis estão conectadas a essas variáveis ecológicas e suas formas são significativamente afetadas por elas. Assim, o social e o ecológico não podem ser tratados como sistemas separados no que diz respeito à análise das formas de eventos e instituições sociais.

6. Finalmente, o conceito de "sociedade" — assim como o de "cultura" — serve para homogeneizar e substancializar a nossa concepção do social. Sabemos, contudo, que não apenas os interesses, mas também os valores e as próprias realidades são focos de contestação entre pessoas que mantêm uma interação social estável entre si. A idéia de uma perfeita compreensão e comunicação mútua, que costuma estar embutida em nossa definição de sociedade, não pode ser tomada como paradigmática da vida social. Todo comportamento social é interpretado, construído, e nada indica que exista uma situação em que duas pessoas coincidam plenamente na interpretação de um dado evento. Temos poucos dados a respeito do grau de diferença entre as interpretações construídas por indivíduos ou grupos que mantêm interação regular entre si. Na verdade, uma relação social pressupõe apenas um certo grau de convergência a respeito de teorias passageiras entre os indivíduos em interação (cf. Rorty 1989; Wikan s.d.).

Creio que esses seis equívocos são as fontes das principais falácias que percebo: a noção de que ao se chamar de *sociedade* uma determinada região do mundo, fica justificada a imposição de um formato holista sobre nossa descrição da organização social de sua população; a noção de que certos processos são endógenos a essas unidades isoladas e que devem ser compreendidos em termos de características culturais compartilhadas internamente, enquanto outros processos são exógenos e devem ser relacionados ao contato cultural, à mudança e à modernização; e a noção de que o contexto relevante para a vida social humana é sempre uma unidade territorial, organizada politicamente de acordo com o modelo do Estado-nação.

Se descartarmos essas falácias, o que sobra então da 'sociedade'? É preciso reconstituir alguma coisa, pois não há dúvida de que, para trabalhar com os materiais da antropologia social, precisamos de um modelo para sistemas de nível mais alto que o das relações sociais tomadas separadamente. Para aprimorar nossa análise, precisamos rever as propriedades definidoras investidas em nossos conceitos a respeito desses sistemas. Sobretudo, creio ser necessário reconhecer que aquilo que costumamos chamar de 'sociedades' são sistemas *des*ordenados, caracterizados pela ausência de fechamento. Como, porém, conceptualizar e descrever sistemas desordenados e abertos?

A estrutura da ação social

Em primeiro lugar, precisamos estabelecer um novo conjunto de fundamentos, atualizando nossa visão da estrutura da ação social a partir dos *insights* teóricos obtidos nos últimos vinte anos.[1] Essa revisão precisa estar atenta sobretudo à questão da construção cultural da realidade: o fato de que o comportamento humano é intencional e interpretado em termos de concepções culturais particulares,

[1] A formulação clássica de Talcott Parsons (1937) dominou o pensamento até aproximadamente 1970, e ainda parece sobreviver na idéia que os antropólogos fazem da sociedade. A inovação teórica que oferece uma nova perspectiva pode ser identificada com os trabalhos de Berger e Luckman (1966) e Geertz (1973).

ou seja, ele não é transparente, objetivo ou inconteste. Portanto, descreveremos a ação social de acordo com esse *insight*.

Uma possibilidade é usar um vocabulário que estabeleça uma distinção entre dois aspectos do comportamento: *eventos* e *atos*. O primeiro refere-se ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo. O segundo, ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências. Um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável. Deixando de lado por um momento a questão epistemológica, podemos identificar as conexões dos atos em duas direções: para trás, em direção à sua intenção, e para frente, em direção à sua interpretação.

A intenção *é* o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir da qual surgiu o ato. Não se deve confundi-lo com a questão mais restrita da racionalidade: a intenção pode surgir tanto da urgente necessidade de expressar um estado de espírito, quanto em função da busca inteligente e instrumental de um determinado fim. Em geral, os atos são ao mesmo tempo instrumentais, nesse sentido mais restrito, e expressivos, ou seja, mostram a orientação, a condição e a posição do ator. Rastreando as ligações dos atos em direção às suas raízes, encontramos planos e estratégias, afirmações identitárias, valores e conhecimentos. O produto imediato dessa intenção é um evento, porém um evento que tem para o ator essas propriedades de ato.

Seguindo na outra direção, o evento decorrente pode ser retransformado em ato pela interpretação, ou seja, através de um diagnóstico da intenção do ator feito por aquele que observa o evento, e também um julgamento de sua eficácia e efeito. Assim, o evento é percebido como algo que traz informações a respeito do outro e como uma fonte de conseqüências. O outro pode acionar um conjunto considerável de conhecimentos para conseguir chegar a uma interpretação. Na verdade, uma vez realizado o ato, o ator também pode adotar essa perspectiva de observador e (re)interpretar

o ato, revendo então sua concepção sobre o que era realmente aquele ato ou o que realmente aconteceu. E tanto o ator como o outro podem voltar, tempos depois, a essa mesma questão e construir novos *insights* a respeito do ato, escrevendo e reescrevendo a história. O precipitado[3] da interpretação dos atos na pessoa é a sua experiência e, sinteticamente, em um plano mais distanciado, seus conhecimentos e valores, que por sua vez podem retroagir sobre planos e objetivos futuros, bem como sobre futuras interpretações de atos.

Devemos notar que as interpretações e reinterpretações podem ser feitas ao mesmo tempo, nas interações, conversas e rememorações junto a terceiros. Em tais ocasiões, pode haver transmissão de conhecimentos e de esquemas culturais, e também de informações adicionais, inclusive avaliações referidas às reações ao ato e outras conseqüências do mesmo. Esses processos de reflexão discursiva promovem, entre os participantes, uma convergência de compreensão, conhecimentos e valores, levando também a um aprimoramento da orientação do ator ante a realidade.

É evidente que a interpretação fornecida por um observador a determinado ato pode não coincidir com a intenção do ator, e que isto pode também ocorrer com as interpretações dadas por dois observadores diferentes. O evento-enquanto-ato permanece sempre contestável e maleável. Além disso, o evento pretendido e interpretado como um ato terá normalmente conseqüências objetivas para além das — ou talvez em contradição com as — intenções e interpretações dos atores. Essas conseqüências e decorrências, por sua vez, podem ter importantes efeitos sobre o ambiente e sobre a situação de oportunidades dos atores e dos outros. Suas conseqüências sociais de modo algum são esgotadas por considerações a respeito de suas interpretações. Conforme observado, essas conseqüências adicionais podem às vezes ser apreendidas e tornadas acessíveis

[3] N. do T. No sentido químico: substância dissolvida que se separa do líquido dissolvente e nele se suspende ou que se deposita.

pela reinterpretação feita pelos atores e por outros — todos nós podemos nos surpreender diante daquilo que acontece e temos capacidade de refletir e de aprender com isso. Em outras palavras, a ação social gera eventos e cadeias de conseqüências que são cognoscíveis e podem se tornar efetivamente conhecidas: elas não apenas são significativas dentro de um quadro de intenções e interpretações culturalmente moldadas, como também criam ocasiões em que as pessoas podem tanto transcender como reproduzir sua compreensão e seus conhecimentos.

Tanto na conversação como em outras modalidades de interação, os atos e as respostas podem seguir-se uns aos outros em uma rápida sucessão, implicando a necessidade de uma grande agilidade na interpretação dos atos do outro. Parece evidente por si mesmo que cada passo nessa cadeia de interações oferece informações particularmente úteis para a interpretação dos passos subseqüentes, e que portanto tende a haver certa convergência de interpretações entre as partes envolvidas nessas seqüências, inclusive quando seus interesses se mantêm distintos e suas estratégias se opõem. Finalmente, cabe enfatizar outra vez que toda interação está inserida (*embedded*) em redes sociais mais amplas: pode-se formular a regra de que todo ato social envolve ao menos três partes – eu, você e eles – no que diz respeito tanto à sua interpretação como às suas conseqüências objetivas.

Parece-me que essa explanação da ação social capta aspectos significativos da experiência de vida da maioria de nós, e que é consistente com os testemunhos contemporâneos não só no campo da ficção como no das ciências sociais, ainda que não seja compatível com toda a literatura antropológica. Mas *se* de fato for essa a estrutura dos incidentes da ação social, isso necessariamente tem implicações profundas para os tipos de sistema em níveis mais agregados, formados no decurso da vida social e, em última instância, para a 'sociedade'. A respeito dessa possibilidade explicativa, eu enfatizaria particularmente o seguinte:

1. Ela não estabelece por definição um elo entre o social e a repetição, as normas e as idéias compartilhadas, tomados como moldes

para os atos e pré-requisitos para a ação social. Ao contrário, ela delineia processos de interação que podem gerar certo grau de convergência, de modo que os padrões verificados sejam vistos como uma propriedade emergente. Encaro o sistema como um resultado, não como uma estrutura preexistente à qual a ação deve se conformar.

2. Ela apreende um grau de desordem no sistema, no sentido de que ele permite perceber o surgimento de incongruências duráveis entre os atores, os outros e terceiros, conforme eles constróem os significados dos eventos. Ela permite perceber que pessoas situadas em posições diferentes podem acumular experiências particulares e lançar mão de diferentes esquemas de interpretação, ou seja, podem viver juntas, mas em mundos diferentemente construídos.

3. Ela sugere que é problemática a conexão entre as conseqüências objetivas dos eventos e a maneira pela qual eles são interpretados. Abre-se espaço para a possibilidade de transcender as noções preestabelecidas, sem no entanto pressupor um paradigma empirista-realista em relação ao acúmulo de conhecimento pelas pessoas a partir de sua experiência. O consenso social pode efetivamente ser o fator mais forte na moldagem do conhecimento e dos conceitos.

4. Ela destaca o caráter marcadamente variável que os eventos passados assumem, o que é uma importante idéia contra-intuitiva presente nas visões contemporâneas da história[1]: os atos permanecem sempre contestáveis e seu significado pode ser reescrito.

Se supusermos que múltiplos atores participam recorrentemente em interações com essas características, o que poderia ser previsto com relação à forma resultante? Para simular os tipos de sistema social que podem emergir, é necessário desenvolver deduções teóricas bastante cuidadosas. Restam, porém, poucas dúvidas de que, com

[1] Cf. Wallerstein: "o passado é reformulado e revisado com tanta freqüência e com tanta rapidez que às vezes parece quase evanescente" (1988:531); e Colson: "encontramos pessoas que revisavam suas memórias conforme ajustavam suas idéias sobre qual deve ser o ordenamento de sua sociedade para que se adeqüe à sua experiência dos compromissos envolvidos na vida cotidiana" (1984: 6).

base apenas nesses determinantes, seria possível prever um baixo grau de ordem, um fluxo permanente tanto no presente quanto nas visões que as pessoas têm do passado, a presença de redes sociais sobrepostas, com fronteiras que se cruzam, e uma capacidade maior daqueles que fazem parte de relações sociais estáveis de concordarem no que diz respeito à interpretação dos atos, sem haver no entanto qualquer convergência inexorável no sentido da unidade e do compartilhamento da cultura. Em outras palavras, chegaríamos a uma descrição dos tipos de relação e do tipo de agregado desordenado da vida social que eu propus. Aparentemente essa explanação manteria o problema da organização social excessivamente pouco determinado e não conseguería explicar o grau de sistematicidade regularmente relatado nas monografias antropológicas, inclusive as minhas. Diria, entretanto, que isso é parte de sua força.

A necessidade de procedimentos de descoberta

Os sistemas sociais variam tão profundamente, tanto em relação ao grau de padronização que os caracteriza quanto em relação à forma e relevância que esses padrões assumem, que uma ampla explanação da ação social pressupondo uma sociedade com determinada ordem e forma é necessariamente suspeita. Em vez disso, devemos esperar que sistemas tão desordenados como os que são encontrados nos níveis agregados da vida social humana dependam de circunstâncias e processos históricos particulares para definir suas formas específicas. Isso seria consistente com o que sabemos da história cultural objetiva, que mostra que os padrões e formas variam e emergem continuamente. O que precisamos, portanto, não é uma teoria dedutiva sobre o que esses sistemas serão, mas procedimentos exploratórios para descobrir o que eles são: que grau de forma e de ordem eles mostram em cada situação específica enfocada. Isso precisa ser descoberto e descrito, não definido e pressuposto, e cada sistema com seu contexto deve ser especificado de maneira que revele as contingências que o moldaram. Através desse procedimento, podemos esperar definir parâmetros possíveis para análises comparativas de sistemas

sociais agregados e teorias sobre os conjuntos de processos através dos quais esses sistemas são produzidos — um projeto singularmente apropriado para a antropologia.

Em um estágio inicial desse tipo de exploração, não se pode saber como identificar e circunscrever unidades relevantes e muito menos sociedades bem delimitadas. Para situar-se em uma posição a partir da qual é possível descobrir o que está em jogo e evitar prejulgar quais são os parâmetros, padrões e focos significativos nesses sistemas desordenados, é recomendável começar não a partir de cima, mas a partir dos atores sociais, identificando suas atividades e redes – seguir os volteios (*follow the loops*), no dizer de Bateson (1972). A análise de Grönhaug (1978) sobre a região de Herat, no Afeganistão ocidental, é um exemplo admirável desse procedimento de descoberta.

O procedimento adotado por Grönhaug consistiu em buscar as ligações entre atividades, trocas, relações e fatores materiais correlacionados, e com isso delinear *campos* de atividades conectadas. Assim, ele foi capaz de trazer à tona as surpreendentes discrepâncias existentes entre as maneiras pelas quais as atividades nos diferentes campos nessa formação social específica eram organizadas e os processos pelos quais grupos eram constituídos em relação a esses diferentes campos. As pequenas aldeias nucleadas se mantinham ao longo do tempo, mas serviam basicamente como ponto de parada para um fluxo de famílias de meeiros que passavam por ali. Um antiquíssimo canal de irrigação de quarenta quilômetros de extensão definia uma unidade ecológica de grande escala, unindo uma linha de aldeias que agregavam um total de cem mil habitantes, bem como vários outros usuários (pessoas que estão de passagem, nômades pastores em algumas estações do ano, senhores de terras absenteístas e uma pequena burocracia de administradores do sistema de irrigação) em um conjunto de interesses comuns e diferenciados. A seca de 1970-71, contudo, levou a mudanças significativas em muitas dessas relações. Em um outro e distinto campo de atividades, havia pequenos círculos de duzentos a trezentos devotos que se reuniam em torno de

xeiques carismáticos; esses grupos passavam, em ciclos regulares de 15 a trinta anos, por fases de proselitismo, de culminância, e depois geralmente deixavam o local. No centro de uma grande área geográfica com cerca de um milhão de habitantes, a cidade de Herat servia como mercado central e definia uma região administrativa e econômica ligada intimamente ao Estado através das atividades de administradores, de comerciantes e de uma elite política e econômica. Mas enquanto a cidade e os canais de irrigação funcionavam há mais de dois mil anos, o Estado do Afeganistão se consolidara apenas ao longo dos últimos duzentos anos.

"Seguindo os volteios" e mapeando as conexões nos anos de 1971-72, Grönhaug estabeleceu uma ligação entre as atividades das pessoas na região de Herat e um conjunto de tarefas e preocupações principais — *campos*, na sua terminologia. Cada campo desses adquiria coerência como um sistema agregado, mostrando uma distribuição territorial, escala, padrão e força de organização características. Grönhaug, no entanto, não descobriu nenhuma base a partir da qual algum desses campos ou alguma escala organizacional e abrangência territorial pudesse ser selecionado de modo a definir uma 'sociedade' englobante.

Esse caso é diretamente comparável a outros. Utilizando procedimentos de descoberta semelhantes em Oman, eu mapeei a cidade de Sohar e as regiões altas circundantes, uma área com cerca de vinte mil habitantes (Barth 1983). A população pertence a cinco diferentes grupos étnicos e lingüísticos, cada qual com ampla e discrepante distribuição na Arábia, Irã, Baluquistão, Sind e Gujarat, respectivamente. Esses grupos étnicos têm diferentes costumes — alguns deles invertendo-os de forma recíproca e intrigante, outros apenas estabelecendo contrastes sem exibir uma articulação lógica. Os complexos estratos e classes sociais de Sohar participam também de círculos e regiões separados e discrepantes — os mercadores se voltam para as cidades comerciais de toda a região do Golfo e para Bombaim e os funcionários públicos para a capital Muscat, os Beduínos se alinham em tribos com territórios nas montanhas e na

Região Vazia, os trabalhadores migrantes viajam para o Kuwait, Qatar e Abu Dhabi e os pescadores se voltam quase exclusivamente para zonas e setores do mar aí localizado e para os leilões de peixe na praia. As afiliações religiosas das congregações de culto locais dividem a população em outro conjunto de quatro identidades: sunni, xiita, ibadhi e hindu; apenas esta última coincide com um dos outros agrupamentos mencionados. Tudo considerado, a ausência de qualquer "sociedade" única, totalizada e englobante e o entrecruzamento de conexões em múltiplas direções por toda uma ampla região se mostra ainda mais marcante do que na região de Herat.

A vida entremeada das comunidades religiosas existentes em Sohar é outro aspecto dessa condição multicentrada e intersecional, tendo os membros de uma contato com os membros de todas as outras no trabalho, no lazer e como concidadãos. Essas partes em interação, porém, sustentam diferentes dogmas, cosmologias, corpos de leis e posições a respeito de moralidade, cultura e política, posições que, além do mais, estão continuamente em fluxo. Essas premissas e posições são desenvolvidas e articuladas em distantes e diferentes centros metropolitanos, como Meca, Cairo, Teerã, Qom e Nizwa, no Oman, por pessoas presas a vidas e problemas diferentes daqueles dos Sohari. Os vários éditos e pronunciamentos oriundos desses lugares, no entanto, possuem forte autoridade teológica, moral e social entre os respectivos setores da população da cidade. Com isso, importante dose de desordem é continuamente injetada e realimentada na pequena cidade de Sohar. Será razoável esperar que a população da cidade tenha a capacidade de processar essas idéias e as múltiplas outras que surgem dentro e fora dela, de modo a criar a integração, a ordem e a unidade que aparecem na definição convencional de sociedade? Quais seriam as características das instituições e processos que teriam o poder de realizar tais proezas de construção de sociedade?

O fraco conceito de *negociação*, freqüentemente introduzido para sugerir o modo pelo qual se lida com os encontros interpessoais, não consegue dar conta desse desafio. *Negociação* sugere um certo grau de conflito de interesses dentro de um quadro de compreensão compartilhada.

A desordem decorrente do pluralismo étnico, religioso, social, classista e cultural existente em Sohar vai bem mais além do que aquilo que pode ser recuperado como ambigüidades de interesse, de relevância e de identidade, que poderiam ser resolvidas através de negociação. Além disso, a questionável relevância de boa parte dos resíduos ideológicos para as condições de vida reconhecidas e objetivas daqueles que deles se apropriam me impressiona: que sentido fazem os sinais emitidos em Teerã para a situação de vida de uma viúva xiita em Sohar? De que modo os conflitos do início do califado que levaram ao cisma entre Sunni e Ibadhi podem iluminar a condição atual de um jovem ibadhi? Essas questões não surgem de interesses locais das pessoas e geram perplexidades que podem confundir suas vidas. Mas são essas, respectivamente, as idéias que eles adotam, em termos das quais vivem uns com os outros e tentam dar sentido às suas vidas. O resultado é certamente algum tipo de sistema (no sentido de que os Soharis se conhecem e interagem) e deve ser possível descrevê-lo. Mas deve ser um sistema *des*ordenado, muito diferente do que se propõe na definição didática de "sociedade"; um sistema no qual a convergência surge através de muitos outros processos que não a negociação.

Precisamos identificar esses processos e criar um modelo de seus parâmetros e resultados, e de acordo com isso redefinir toda a nossa maneira de pensar a "sociedade". Esses são problemas e questões de grande alcance, com profundas e amplas repercussões para o tipo de teoria que a antropologia precisa para suas tarefas. A lição se torna ainda mais clara se refletirmos sobre como a sociedade surge ao longo do tempo – por exemplo, sobre o que aconteceu em Herat desde que Grönhaug fez seus primeiros estudos e análises (cf. Grönhaug s/d). Em função de conflitos sociais e ideológicos entre os membros de uma pequena elite e de uma maciça interferência externa, houve um golpe em Cabul, logo seguido por outro, e depois pela invasão soviética. Esses eventos levaram a uma perda da legitimidade das autoridades centrais e das autoridades provinciais em Herat, ainda que a população da cidade tivesse tido pouca participação nos acontecimentos e nos conflitos de interesses que levaram aos eventos.

Em 1980, Herat tornou-se um dos primeiros locais em que houve lutas de resistência em grande escala (Klass 1987). Desde então, cerca de um terço da população procurou refúgio em outros lugares, houve uma mudança drástica dos padrões de uso da terra, surgiram novas rotas de entrada de víveres e de mercadorias no Irã, e os comandantes mujahid emergiram como os principais líderes políticos, organizados em facções diferentes e indefinidas, patrocinadas por vários países (Arábia Saudita, Irã, Paquistão, EUA).

Não são simplesmente mudanças impostas sobre a população, mas sim respostas ativas das pessoas a mudanças dramáticas de circunstâncias. As pessoas *deram uma resposta* ao se levantarem contra o governo, desenvolverem uma organização política sem precedentes, fugirem e criarem redes e atividades em novos lugares, e assim por diante. Esses resultados podem ser descritos como sistemas emergentes, provavelmente com baixo grau de ordem; foram gerados através de interações ambíguas e inovadoras entre estranhos ou com velhos conhecidos, todos lutando para interpretar as novas circunstâncias e os atos uns dos outros, e forjando experimental e constantemente noções e relações provisórias.

O modelo de uma sociedade englobante organizando uma forma de vida compartilhada parecia ter pouco a contribuir para a compreensão de Herat em 1972, e é ainda menos útil para representar a situação existente nos anos 1980. Mas se tentarmos usar esse modelo para dar conta dos vinte anos que decorreram a partir de 1970, sua inadequação torna-se acintosa: ele não ilumina em nada os eventos sociais que ocorreram e que exibiram certos padrões, significados e conexões durante esses anos. Contudo não resta dúvida de que em Herat, ao longo desses anos, houve não apenas padrões efêmeros, como também importantes continuidades — em relação não apenas a significados, como também a valores, organizações, instituições, estratégias a longo prazo, cooperação, e esforços coordenados para criar certo grau de ordem na vida social; ou seja, todas as características que supostamente identificam uma sociedade. Um modelo que fracassa tão completamente em dar conta de uma situação em que

alguns de seus parâmetros normais são alterados não pode ser mantido como fundamento básico de uma teoria geral.

A estrutura das comunidades locais

A pressão sobre o conceito de sociedade que herdamos não é atenuada quando se argumenta que os fenômenos que acabo de discutir são característicos apenas de certas sociedades do Oriente Médio ou de situações de colapso vinculadas à guerra moderna ou à modernização. Sem dúvida todos esses três argumentos poderiam ser sustentados com relação a certas características específicas dos dados que foram discutidos, mas isso não justificaria que eles fossem declarados irrelevantes para uma teoria social geral. Além disso, dados semelhantes, análogos ou igualmente problemáticos podem ser obtidos a partir de outras regiões do mundo com as quais estou familiarizado, tanto em situações "tradicionais" como em circunstâncias claramente modernas.

O que dizer então dos dados prediletos da antropologia: aqueles das áreas primitivas e primevas? Será que o modelo de sociedade preconizado pela antropologia é adequado e defensável para tais comunidades, e portanto apropriado com relação às condições originais da humanidade e para as formas elementares da sociedade, ainda que talvez não aplicável diretamente a desenvolvimentos mais tardios e mais complexos? Será que ainda não encontramos, na maioria das populações humanas, o *Gemeinschaften* das comunidades locais que, apesar das forças exógenas que as pressionam, ainda recriam em grande medida essas condições fundamentais de sociabilidade?

Argumentaria, contrariamente, que o constructo antropológico da comunidade local é, ele próprio, um artefato difundido da ficção antropológica tradicional sobre a sociedade que a tornou enrijecida e que muitas vezes perverteu nossa compreensão e representação da realidade da vida nas pequenas comunidades, não permitindo que o antropólogo em sua pesquisa de campo percebesse, explorasse, retratasse e chegasse às conclusões necessárias a partir de evidências acessíveis de modo generalizado.

De fato, acredito ser possível mostrar que, na antropologia, o desenvolvimento do "método de estudo de comunidades" como formato para o trabalho de campo tanto na civilizações ocidental, quanto nas civilizações tradicionais era um sintoma dessa mesma insistência. Em vez de se apresentar como uma maneira de aproveitar, na pesquisa sobre sociedades em grande escala, uma valiosa metodologia de trabalho de campo baseada na observação participante (o que poderia ter sido feito por outros meios), ele antes serviu como tentativa desesperada de salvar a simplicidade de um conceito inadequado de sociedade diante de desconfortáveis dados de campo que indicavam o contrário (cf. Arensberg 1961).

E aquelas comunidades de grupos tribais que ofereceram o paradigma básico para as construções teóricas da antropologia? Será que essas comunidades exibem as características integradas e holísticas que supostamente caracterizam a "sociedade"? Uma leitura cuidadosa do *corpus* do trabalho de Firth sobre os Tikopia (ver especialmente Firth 1964) ajuda muito a bloquear esses estereótipos simplificados e mostra a presença de variáveis de posicionamento, de interpretações conflitantes e da diversidade de valores, de conhecimento e de orientação em uma comunidade tão pequena e isolada quanto possível.

Não há dúvida que o pertencimento comum e duradouro a um grupo pequeno e muitas vezes altamente interdependente e cooperativo tem efeitos sobre as condições de interação, sobre o caráter das relações sociais e sobre o compartilhamento de conhecimentos e valores. Isso, porém, deve ser estudado como efeito dessas condições excepcionais de pequena escala e isolamento, e não como o paradigma da vida social! Mais especificamente, creio que o grau de ordem nas interações e relações sociais, o grau de compartilhamento da cultura e a maior ou menor adequação das interpretações mútuas são questões que podem ser estudadas em uma comunidade local e que existe a possibilidade de elucidá-las. Essas questões são variáveis que representam os efeitos de processos que podem ser identificados e estudados; por sua vez, tais estudos podem produzir novos *insights* de grande importância para a teoria social básica.

Por que essas questões têm recebido tão pouca atenção no trabalho etnográfico? Ao longo das últimas duas décadas, nós finalmente conseguimos obter algum conhecimento das diferenças culturais de gênero nas pequenas comunidades, mas esses dados foram coletados com outras finalidades e usados para outros propósitos que não os que estou sugerindo. Conhecemos as diferenças de funções especializadas, da perícia e de saberes secretos, mas a principal preocupação na disciplina tem sido a de traduzir esse conhecimento em conselhos sobre como encontrar os melhores informantes. O que dizer das marcantes diferenças de interesse entre pessoas de um mesmo gênero e geração que todos nós certamente percebemos durante nossos trabalhos de campo? Como essas diferenças surgem, como elas afetam a interação, e quais suas outras implicações? O que dizer do profundo ceticismo quanto às crenças e convenções da cultura tribal que encontramos em alguns membros das comunidades primitivas? Como se desenvolvem essa independência e esse poder intelectual impressionantes, e o que isso revela sobre a conexão entre crença e ação social? Qual a freqüência e as conseqüências do biculturalismo em contextos tradicionais? Quais são os efeitos da exogamia local sobre a interação social, e que grau de pluralismo e dinamismo cultural isso engendra?

Em vez de acumular dados sobre o que possivelmente são enormes variações em torno dessas questões e usar esses dados para produzir teoria social, os antropólogos parecem ter se contentado em reafirmar Tönnies (1940). Vejo três possíveis razões para isso. Em primeiro lugar, não há dúvida que nossa compreensão é freqüentemente tão pouco sutil e nossos dados tão grosseiros que não conseguem distinguir o que, dada a nossa ignorância da vida e cultura tribais, aparece como meras nuanças. Talvez também nossos materiais sejam freqüentemente tão ralos que somente por meio de sua combinação em um relato homogeneizador conseguimos dar a impressão de que eles cobrem tudo o que deveriam. Em segundo lugar, a antropologia foi empreendida em situações coloniais ou no contexto de nações recém-emancipadas. Essa circunstância talvez

tenha sido usada, sem ingenuidade, para criar latas de lixo para dados indesejáveis: todas as ligações para além das comunidades locais poderiam ser ignoradas como distorções e diluições de um estado primevo de pureza e homogeneidade culturais. Por trás disso, porém, vejo o medo da destruição de um modelo simplificado de "sociedade", com a perda da inocência e o assustador aumento de tarefas etnográficas e analíticas que isso implicaria. Para ser capaz de dizer algo sobre o *grau* de ordem, de caracterizar sistemas desordenados e abertos, e de fazer uma leitura da ação e da interpretação em uma cultura estranha com sutileza suficiente para registrar as diferenças individuais, precisamos proceder com mais precisão, melhores métodos e uma confiança mais justificada do que de costume. As recompensas de tentar fazê-lo, contudo, estão ao nosso alcance e podem levar nossas análises para um terreno mais firme.

O caminho a seguir está claramente indicado. Se quisermos que o nosso conceito de "sociedade" seja útil para nossas análises das relações e instituições sociais tal como se manifestam nas ações das pessoas, precisamos pensar na sociedade como o contexto de ações e de resultados de ações, e não como uma *coisa* — caso contrário, ele permanecerá como um objeto ossificado no corpo de nossa teoria social em desenvolvimento. Reconhecer os posicionamentos sociais e as múltiplas vozes simplesmente invalida qualquer apresentação da sociedade como um conjunto de idéias compartilhadas, postas em ação por uma dada população. Percebendo que as idéias, considerações e intenções diferem entre as pessoas que participam das interações, precisamos adotar uma perspectiva que nos permita estabelecer um modelo dos processos resultantes, das propriedades sistêmicas desordenadas que são geradas e do fluxo generalizado que daí decorre. O uso contínuo do modelo herdado de sociedade como entidade delimitada e ordenada e de comunidades locais como partes exemplares de tal entidade apenas perpetuará a mistificação de nossos dados e a trivialização de nossos resultados.

Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos[*]

Embora a antropologia seja quase invariavelmente caracterizada nos livros didáticos como uma disciplina comparativa, é impressionante como os antropólogos sociais e culturais de diferentes filiações teóricas têm pouca simpatia por suas respectivas operações comparativas formais, e como é pequeno o grau de concordância em relação ao que deveria ser o 'método comparativo' na antropologia. As discussões e críticas explicitamente voltadas para a questão da comparação na antropologia tendem a enfocar as posições teóricas opostas ou a rejeitar os fundamentos das afirmativas dos colegas os quais se opõem, e raramente tentam esclarecer as questões essenciais que a análise comparativa em si mesma levanta. Conseqüentemente, tem havido pouco avanço na formulação de parâmetros metodológicos comuns para operações comparativas. No presente trabalho, discuto o uso da comparação em minhas análises dos dados de campo da região de Ok, na Nova Guiné, e de Bali, e faço uma reflexão sobre as questões que considero cruciais no uso da metodologia comparativa, notadamente à luz dos desenvolvimentos da contemporânea teoria da cultura.

A zoologia e a anatomia macroscópica forneceram os primeiros modelos para o método comparativo na antropologia. Creio que modelos derivados desses primeiros exercícios comparativos, e que nunca foram analisados, talvez ainda estejam presentes em nossa

---

* Do original: "Comparative methodologies in the analysis of anthropological data". Conferência pronunciada na Washington University, St. Louis, em 10 de setembro de 1995. Inédita.

disciplina, afetando a maneira como realizamos nossas comparações. No estudo da anatomia comparada, a operação fundamental é a identificação de estruturas equivalentes, ou seja, as partes de dois organismos diferentes que possam ser comparadas. Os critérios para identificar essa equivalência baseiam-se ou na similaridade de função — por exemplo, os 'membros', os 'olhos' ou 'o sistema circulatório' em dois organismos diferentes — ou apontam para uma semelhança de padrão que se impõe — por exemplo, uma estrutura segmentada e as diferentes formas que ela assume em dois organismos diferentes ou em diferentes segmentos de um mesmo organismo. Assim, a comparação envolve a identificação de duas formas como *variantes* de um *mesmo*, o que implica construir uma categoria abrangente em que as duas formas possam ser incluídas, comparadas e contrastadas.

Duas circunstâncias particulares caracterizam o estudo da anatomia comparada, decorrentes do fato de que na anatomia as operações de comparação podem ser, e arquetipicamente são, realizadas através da dissecação e comparação de cadáveres em laboratório: i) a possibilidade de realização da operação comparativa sobre os próprios objetos empíricos, ou seja, os cadáveres ou órgãos comparados e contrastados; e ii) a correspondência inerente entre as operações (dissecação) e a natureza do objeto (um corpo físico). Esses princípios se mantêm mesmo quando a dissecação é realizada em apenas um cadáver, comparado então com mapas e atlas anatômicos elaborados a partir da dissecação de outros organismos; na operação comparativa, tais mapas substituem o objeto efetivamente comparado e contrastado, que pode, se necessário, ser buscado e posto ao lado do objeto que é dissecado.

Lembremos que as primeiras comparações etnográficas procuravam imitar essas condições o mais fielmente possível: duas coleções de museu de 'cultura material' de duas regiões diferentes podiam ser colocadas em uma mesa, uma ao lado da outra, e comparadas, item por item, característica por característica. Isso não acontece nas comparações que realizamos na antropologia social e cultural. Nesse caso, trata-se quase sempre de comparar duas ou mais *descrições*,

e não os próprios objetos descritos: fazemos comparações de relatos antropológicos, ou seja, ficções. É duvidoso que essas comparações possam em algum momento transcender as limitações, falhas teóricas e erros incorporados às descrições que são o objeto de comparação. Muitas das análises explicitamente comparativas na antropologia sofrem desse mal, e os trabalhos comparativos baseados nos *Human Resources Area Files* (HRAF) parecem exemplificar bem as dificuldades. Os HRAF foram construídos a partir de etnografias de validade desigual e por vezes questionável, subseqüentemente transformadas ao serem reinterpretadas e representadas no processo de compilação e codificação. Uma vez que esses arquivos geralmente são usados para a comparação de múltiplos casos buscando correlações estatísticas, tem sido argumentado que quaisquer dados incorretos neles contidos teriam o efeito de tornar mais fracas as correlações descobertas, mas não que gerariam ou eliminariam essas correlações. Contudo essa defesa do método parece-me equivocada: os erros de conceptualização, e os erros intelectuais em geral raramente são aleatórios; ao contrário, normalmente são muito consistentes, pois refletem métodos e teorias compartilhadas em uma disciplina. Portanto a manipulação estatística dessas ficções pode produzir correlações fortes, mas empiricamente sem quase nenhuma validade. Nesse sentido, o contraste em relação à anatomia comparada é marcante, resultando não de uma possibilidade maior de repetição das operações comparativas desta, mas do fato de que os objetos empíricos a serem comparados estão presentes e sujeitos a exame durante a própria operação de comparação. Uma vez que não podemos comparar os objetos que estudamos, mas apenas suas descrições ou até mesmo nossas representações dessas descrições, nosso método comparativo apresenta sérios problemas. Devemos, então, tentar aproximar nossas operações dos objetos empíricos que investigamos, em vez de aplicá-las a esses materiais secundários e terciários.

Em segundo lugar, como já observei, há compatibilidade entre a operação de dissecação empregada na anatomia comparada e a

constituição dos organismos biológicos que ela estuda. Creio que um dos grandes desafios para o método comparativo na antropologia é assegurar uma compatibilidade semelhante. Enquanto os nossos objetos de comparação forem descrições, as premissas teóricas sobre as quais se baseiam essas descrições restringirão drasticamente nossas operações comparativas. Por exemplo, parece-me muito questionável o procedimento de subdividir as descrições interpretativistas ou estruturalistas em agrupamentos atomizados de traços, e então fazer testes de correlação estatística para trazer à tona ligações entre esses traços. Precisamos estar atentos às restrições que o quadro de referência teórico e os pressupostos ontológicos de uma dada descrição impõem sobre suas possibilidades de uso para análises comparativas subseqüentes.

Finalmente, o mais importante é a existência de uma diferença crucial entre as operações comparativas da anatomia macroscópica e da antropologia relacionada com a constituição e o caráter delimitado dos 'objetos' comparados. Na anatomia, os organismos individuais representam os objetos mais auto-evidentes, e mesmo as partes do corpo e os órgãos podem ser separados e se caracterizam por uma substancialidade material, que os constitui de maneira pouco problemática como objetos para dissecação e comparação. Já a construção antropológica chamada de *uma sociedade* ou *uma cultura* sempre foi uma unidade mais incômoda; a utilidade de tal tipo de construção tornou-se, de fato, bastante questionável a partir das persistentes críticas encontradas no discurso teórico contemporâneo. Devemos, portanto, evitar tanto quanto possível as conceptualizações que reifiquem (as descrições das) *culturas* e *sociedades* como itens unitários e separados para comparação.

Isso, porém, deixaria os antropólogos sem unidades viáveis de comparação, e portanto sem a possibilidade de realizar operações comparativas válidas? Já é mais do que tempo de empreender uma crítica teórica contemporânea que nos force a reconceptualizar radicalmente o papel da comparação na antropologia social e cultural; acredito que repensá-la cuidadosamente tornará evidente sua importância na constituição das descrições e análises antropológicas. Não há dúvida de que todas as nossas análises antropológicas envolvem comparações entre materiais etnográficos, mas creio que não podemos mais sustentar o esquematismo que consiste em distinguir entre a análise das formas *internas* a um conjunto de dados de campo e as comparações *trans-culturais* feitas *entre* tais unidades. De fato, abandonando essa distinção, também escaparemos de algumas das dificuldades para o estabelecimento de equivalências, e do fato de só podermos comparar descrições. Permitam-me tornar mais concretas essas observações inicialmente por meio da discussão de meus dados de campo da Nova Guiné, e depois a partir de meu material sobre Bali.

O método comparativo aplicado aos dados dos Baktaman

Durante meu principal período de trabalho de campo na Nova Guiné, em 1968, dediquei minha atenção e meu tempo sobretudo à única comunidade dos Baktaman, composta de 183 membros. Os Baktaman também foram o foco da principal descrição e análise que fiz posteriormente (Barth 1975). Seu mundo era mais amplo do que aquelas 183 pessoas e o território que elas reivindicavam, mesmo nas condições primevas então existentes. Minha participação em sua vida e em suas atividades levou-me a visitar outras comunidades vizinhas, além de ter me posto em contato com alguuns visitantes que por lá passaram. Assim, a rede de relações de que participei estendia-se consideravelmente para além da comunidade, e envolvia várias diferenças culturais e de circunstâncias físicas e sociais significativas para os próprios Baktaman, de um ponto de vista tanto espiritual quanto material. Sem transgredir os limites de seu mundo (e sim para alargar minha participação nele), não restringi o foco de minha atenção em função dos limites do formato tradicional do estudo antropológico de uma 'comunidade', passando a interessar-me por e relacionar-me com pessoas e formas institucionais situadas além dos limites físicos dos Baktaman, que eram parte da construção de seu mundo.

Fui mais longe: em minhas reflexões particulares, aos poucos construí um conjunto de conhecimentos locais, que em certos aspectos tornou-se consideravelmente mais amplo que o deles. Além de, por assim dizer, tê-los acompanhado até os limites de seu mundo e tentado participar de sua construção, eu também interpretava informações surgidas em outros lugares daquela região, de uma maneira que se poderia dizer multicêntrica. Vale dizer, tentei conhecer outros lugares naquela região da mesma maneira que procurava conhecer a comunidade Baktaman. Isso possibilitou-me conhecer uma área um pouco maior, tomando-a como um campo de diversidade, para além dos limites de uma única unidade. Apesar das permanentes deficiências do meu conhecimento dos fatos e circunstâncias locais dos Baktaman, optei por investir tempo e esforços na exploração desse campo de diversidade: acompanhei duas expedições que atravessaram parte considerável do território das bacias dos rios Fly e Strickland, e consegui obter algum conhecimento sobre comunidades geograficamente bastante distantes do mundo conhecido pelos Baktaman. Os dados que consegui coletar — ainda que grosseiros, superficiais, pouco confiáveis e incompletos — serviram para um primeiro artigo preliminar, escrito com base nessa pesquisa de campo (Barth 1971).

Qual o valor desse material para mim? Certamente esses dados não me permitiram fazer comparações transculturais entre um conjunto de 'sociedades' — tratavam-se de lugares que eu vira ou ouvira falar apenas brevemente, ou dos quais eu encontrara apenas um ou alguns habitantes. Ao contrário, eu adotava uma estratégia de pesquisa que havia sido desenvolvida ao longo de meu trabalho em sociedades de maior escala, qual seja, *buscar a diversidade*. Em ocasiões anteriores de trabalho de campo, havia pensado inicialmente que o objetivo dessa estratégia era lidar com o problema da representatividade: como assegurar a não ocorrência de uma generalização ou projeção imprudente sobre outras comunidades da região a partir de algo que talvez fosse uma característica idiossincrática ou singular de uma determinada aldeia curda

(Barth 1953) ou dos Pathan, de Swat (Barth 1959). Através desse processo, consegui perceber a utilidade analítica da variação: a diferença e a diversidade podem ser conceptualmente transformadas em um campo de variabilidade, levando progressivamente à construção de um conjunto de *dimensões de variação* para facilitar a descrição de qualquer forma observada. Um conjunto de descrições em termos dessas dimensões, por sua vez, abre caminho para analisar como determinadas características tendem à covariação, ou seja, podem ser interdependentes ou interconectadas.

Entre os Baktaman, porém, meu objetivo básico não era o de fazer com que a minha descrição fosse 'representativa' de outras comunidades da bacia dos rios Fly e Strickland. O foco era entender os significados dos rituais Baktaman. No entanto um mapeamento (reconhecidamente incompleto) da diversidade local e a construção de algumas dessas dimensões de variação ajudaram-me a observar e descrever com mais precisão as particularidades das formas rituais Baktaman. O fato de saber alguma coisa sobre as diferenças entre os rituais Baktaman e os rituais de povos vizinhos, e as reflexões que isso permitia fazer sobre o que poderia ser diferente nos primeiros, ou sobre o que neles havia sido diferente e o que poderia tornar-se diferente em breve, ajudaram-me a perceber e conceptualizar as formas existentes entre os Baktaman. Qual o verdadeiro valor dessa perspectiva a respeito da variação, que tem uma fundamentação um tanto fraca? Em primeiro lugar, serviu para informar e aguçar minha descrição e análise das formas que pude observar e documentar mais detalhadamente entre os Baktaman em 1968. Em segundo lugar, serviu para me dar pistas e propiciar intuições sobre quais eram as características mais importantes e fundamentais dessas formas entre eles, e quais eram apenas características triviais e insignificantes, associadas a um evento histórico fortuito ou a um momento no fluxo de variações livres. As características que parecessem ser compartilhadas mais amplamente, ou as diferenças que se correlacionassem com diferenças em outras características, ou que parecessem ser consideradas importantes pelos

Baktaman, eu tenderia a considerá-las como parte do primeiro caso; contrariamente, eu tenderia a deixá-las de lado, classificando-as na segunda categoria.

Ao mesmo tempo, eu constantemente realizava comparações 'internas', como qualquer pesquisador o faz durante o trabalho de campo: como as várias performances rituais que observei entre os Baktaman diferiam entre si? Quais eram as diferenças entre os relatos feitos por diversas pessoas sobre os diferentes momentos de iniciação? Quais eram as diferenças entre os relatos sobre as mesmas ocasiões feitos por diferentes pessoas? Quais as diferenças entre os relatos e as interpretações de outros participantes sobre as iniciações em que eu mesmo participara na condição de noviço, e quais as diferenças entre esses relatos e aquilo que eu observara?

Com relação à operação comparativa aí envolvida, não vejo qualquer diferença entre as comparações de diferentes performances e relatos dos Baktaman e aquelas entre uma performance ou relato baktaman e os de uma outra comunidade, ou entre os de duas outras comunidades. Os usos que fiz dessas comparações nesse estudo específico foram diferentes porque eu tentava elaborar o relato mais perceptivo e detalhado possível das iniciações dos Baktaman, e não sobre as iniciações realizadas nesses outros lugares (Barth 1975). Mas a metodologia comparativa em si permanece igual: comparei cada relato de modo a evidenciar quais as diferenças existentes entre eles, e busquei covariações sistemáticas entre as formas e interpretações dos elementos rituais, bem como as características de cada contexto; por exemplo, em que lugar e há quanto tempo se dera a iniciação; qual a posição social do informante, no presente e no momento em que havia ocorrido a iniciação; o que eu sabia sobre essa pessoa que indicasse o grau de confiabilidade e sua vontade de fornecer-me um relato verdadeiro; qual o grau de conhecimento, compreensão e percepção desse informante.

Hoje, eu argumentaria ainda mais incisivamente que essas comparações *internas* não podem mais ser, do ponto de vista metodológico, representadas como diferentes das comparações *entre*, ou seja, entre

situações não tão próximas (a partir de que distância?) e entre diferentes contextos institucionais (quão diferentes?). Trabalhando com os termos de uma moderna concepção de cultura, não pode haver um *método comparativo* para as comparações feitas entre objetos mais distantes e mais contrastivos (geralmente chamadas de comparações entre culturas ou sociedades) e outro método (que poderíamos chamar de análise detalhada) para as comparações feitas entre diferentes casos e vozes de um grupo designado, não importando que o grupo designado ao qual consideramos que eles pertencem e ao qual eles consideram pertencer seja pequeno (183 baktamans) ou grande (500 mil pathans, de Swat). Se reconhecemos a natureza contínua da variação na cultura (Ingold, 1986) e o caráter arbitrário das nossas distinções entre sociedades (Barth 1992), as próprias idéias de *dentro* e *entre* parecem perder sua força e utilidade.

Mais tarde essa constatação forneceu-me as bases para comparações mais amplas entre iniciações feitas em várias partes da região de Ok, na Nova Guiné, apresentadas pela primeira vez como Frazer Lecture em Cambridge em 1982, subseqüentemente desenvolvidas em *Cosmologies in the making* (Barth 1987). Não saberia dizer se esse estudo trata de comparações dentro de sociedades ou entre elas, questão que não considero importante; trata-se de uma metodologia que simplesmente faz uso de um campo de variação para uma investigação de caráter comparativo.

Esse método comparativo não se vincula a nenhuma posição teórica em particular, tal como a abordagem centrada em decisões e estratégias exemplificada em muitos dos trabalhos apresentados neste Simpósio, ainda que se trate de um método que assume uma perspectiva centrada nos atores e nos parâmetros que afetam sua ação. No meu modo de ver, as operações comparativas apresentadas em *Cosmologies in the making* permitiram-me estabelecer um conjunto de dimensões de variação que servem para descrever: a) variações nas conotações de símbolos explicitamente semelhantes em diferentes contextos e lugares (1987:31-7); b) variações quanto à especificidade e o grau de abstração das leituras metafóricas utilizadas

pelos participantes (ibid.: 38-45); c) variações na elaboração de uma visão do tempo e da história (ibid.: 46-54). Tornou-se possível, então, testar uma construção teórica do processo ou mecanismo de mudança (ibid.: 24-30), tendo como parâmetro o arco das variações descritas. Essa construção, porém, não é derivada das variações de forma que foram descritas; ela é introduzida como explicação do modo em que essas formas, e não outras, foram geradas. Assim, a operação comparativa é ao mesmo tempo mais abrangente e mais restrita do que normalmente se esperaria.

Operações comparativas com o material sobre Bali

Quando comecei minha pesquisa de campo em Bali em 1983, ainda não tinha conseguido perceber todas as implicações dessas análises. Na época, tinha em vista algo mais próximo de uma análise comparativa convencional nos seguintes moldes: o texto "Pessoa, tempo e conduta em Bali", de Geertz (1966/1973), parecera-me inspirador em sua descrição da coerência entre sistemas de status e de nominação, calendários e regras de conduta entre os balineses hinduístas. Além disso, soubera da existência de algumas comunidades aparentemente tradicionais de balineses muçulmanos no norte de Bali. Pareceu-me que esses muçulmanos ofereciam uma oportunidade de realizar uma análise comparativa convencional muito precisa e interessante: o que acontece quando os balineses se tornam muçulmanos, ou seja, quando mudam seu sistema de nominação, deixando as formas usadas pelos balineses hinduístas descritas por Geertz, e adotando (supostamente) os Ahmeds e Mohammeds islâmicos; quando trocam seus calendários balineses por calendários lunares muçulmanos; e quando assumem a estrutura de tempo e história inerente ao Islã? Quais os efeitos disso no que diz respeito à etiqueta, à construção da pessoa e aos modos de conduta?

Conforme prosseguia meu trabalho de campo, realizado tanto dentro como fora da comunidade muçulmana que eu e Unni Wikan havíamos inicialmente escolhido para realizar a pesquisa de campo, rapidamente descobri que havia diversidade: no norte de Bali existia

uma multiplicidade de diferenças que eu poderia, com o tempo, delimitar como um amplo campo de variação. Nesse caso, seria pouco conveniente que eu enfocasse, por exemplo, apenas dados específicos sobre rituais de iniciação comparáveis em diversas comunidades, tal como havia feito no estudo sobre a região de Ok. Os contrastes mais interessantes no norte de Bali pareciam exasperadoramente diversificados: entre urbano e rural; entre diferentes graus de modernidade e tradicionalismo; entre hindus, muçulmanos e Bali Agas; entre especialistas e leigos; entre as diferentes leis costumeiras, muitas vezes específicas para cada comunidade de aldeia; entre quadros de referência conceptuais de conhecimentos e crenças profundamente distintos entre si, com os quais até mesmo um único indivíduo poderia manejar, alternando seu uso. Não foi fácil aceitar de braços abertos esse tumultuado campo de variação, em vez de tentar lutar contra ele. O resultado, produzido após longa gestação, foi a monografia *Balinese worlds* (Barth 1993). Nesta, dou muita atenção às variações da organização social das comunidades de aldeia. Destaco também as diferenças entre os vários tipos de intelectuais, gurus, especialistas e feiticeiros, que acumulam e distribuem conhecimento, e as organizações sociais na qual eles estão situados. Por fim, tento descrever e comparar o posicionamento das diferentes pessoas 'comuns' nesse complexo campo de diversidade cultural.

Do mesmo modo que no caso do material da Nova Guiné, a descrição da diversidade e a identificação das dimensões de variação não produziram por si mesmas hipóteses explicativas sobre os processos subjacentes a essas variações, e que as geravam. Acredito que é muito importante reconhecer que esses *insights* não surgem simplesmente a partir de uma destilação das formas específicas e da gama de diferenças entre elas, do mesmo modo que uma teoria da evolução não surge espontaneamente a partir de uma descrição das formas dos fósseis. Dedicar atenção ao campo de variação abre caminho para esse tipo de teoria. Como digo em *Balinese worlds*, isso pode ser usado como uma provocação, que incentiva a busca de

teorias; além disso, uma gama claramente descrita de variabilidade ajuda bastante a demonstrar a falsidade de certas teorias, ao passo que a mera descrição da variação formal não é capaz de produzir teorias.

Assim, a ordenação de uma diversidade de formas como um campo de variação não induz por si mesma a produção de qualquer teoria a respeito de processos que aborde os possíveis mecanismos geradores dessa gama de formas, ainda que a operação descritiva demande tais teorias. Mas para onde podemos nos voltar em busca de idéias sobre os processos que estão ocorrendo?

Inicialmente, sugeriria que é preciso refletir sobre a ontologia dos fenômenos que são investigados: o que são os objetos com os quais estamos especificamente preocupados? A diversidade com a qual me confrontei no norte de Bali, e que, conforme sugere a listagem acima apresentada, era consideravelmente tumultuada, parecia sempre envolver diferenças em relação ao *conhecimento* que as pessoas empregavam em suas ações sobre o mundo e nas interpretações que dele faziam. Mas o conhecimento como modalidade da cultura, por sua vez, é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. Pode se presumir que os processos geradores de variação no norte de Bali sejam precisamente aqueles através dos quais o conhecimento da população é mantido, ou seja, transmitido, reproduzido e modificado.

O passo seguinte foi observar os eventos de reprodução e fluxo em sua diversidade local: descrevê-los com grau suficiente de detalhamento para que me fosse possível compará-los e contrastá-los, e também estabelecer as dimensões de variabilidade adequadas para caracterizar as diferenças entre eles. Uma vez que em princípio os problemas enfrentados por toda e qualquer tradição de conhecimento devem ser homólogos, voltei-me para — comparei — os trabalhos de sociologia da ciência, em busca de idéias a respeito de como essas outras formas de conhecimento são produzidas e reproduzidas. O trabalho *Vida de laboratório*, de Latour e Woolgar (1979), argumenta de maneira convincente que as diversas estruturas, convenções e

contextos institucionais da produção de conhecimento determinam, mesmo no caso das modernas *hard sciences*, os critérios pragmáticos usados por seus praticantes para julgar a validade das afirmações e declarações em seus respectivos campos, e com isso moldam o edifício do conhecimento, sempre em constante mudança. Um enfoque semelhante sobre os critérios de validade com os quais as diferentes formas de conhecimento eram julgadas em Bali, a respeito de diferentes tópicos e pelos diferentes círculos de balineses, proporcionou uma categoria abrangente na qual pude comparar e caracterizar diferentes formas de conhecimento e de sua produção.

Nesse ponto, uma vez mais, havia operações comparativas em jogo. Eu precisava identificar os parâmetros relativos ao poder e à comunicação nas transações de conhecimento, através do modo como afirmações discrepantes e contestações eram trabalhadas e (em graus variáveis) resolvidas dentro de cada círculo e tradição. Partindo de busca mais convencional, weberiana, das fontes de autoridade que sustentavam as posições de status encontradas nas diferentes tradições institucionalizadas (sacerdotes, brâmanes, imãs, médiuns, feiticeiros, estudiosos, professores, líderes de aldeia, especialistas rituais, mães etc.), comecei a me perguntar quais eram os critérios específicos e restritivos de validade aplicados dentro e entre os círculos de especialistas e participantes, que usavam e produziam os diferentes corpos de conhecimento. As descrições das desigualdades, convenções e procedimentos através dos quais era estabelecida a validade nos diferentes círculos de participantes, por sua vez, sugeriram modelos para compreender a reprodução, o fluxo e a amplitude de variação do conhecimento gerado por cada uma dessas tradições.

O passo seguinte foi examinar não apenas o pertencimento cruzado e a posição das pessoas em uma multiplicidade de círculos com diferentes graus de restrição à entrada, como também as relações e transações de especialistas autorizados com seus clientes e com o público mais amplo, pois esses aspectos pareciam oferecer uma chave para a sustentação desse complexo e mutável campo de

diversidade cultural em termos da população como um todo, tomando a região em sua integralidade. Todavia, em certo sentido, esses vários passos sucessivos são parte de uma outra história, da qual o método comparativo faz parte sem sustentá-la de maneira independente. Outra vez, vê-se que as operações comparativas são mais generalizadas, e talvez também mais restritas, do que tendemos a imaginar.

O lugar da comparação como método antropológico

Argumento que o modelo usado pelos antropólogos sociais e culturais para conceptualizar o método comparativo baseia-se, com excessiva freqüência, em um esquema inadequado, copiado de outras disciplinas, e que não dá conta das dificuldades mais fundamentais e não alcança o verdadeiro potencial da comparação na antropologia. Essa crítica pode ser dirigida inclusive aos estudos mais explicitamente e exemplarmente comparativos na literatura, tais como *Witchcraft in four african societies*, de Nadel (1952), ou *Social organization of the Western pueblo* de Eggan (1950) — ver também a discussão desse autor sobre a comparação controlada (Eggan 1954). Na minha opinião, em vez de tentar comparar descrições de dois ou mais casos, realizadas independentemente, devemos usar o mais ativamente possível comparações na análise de cada caso específico. Com isso, conseguimos escapar dos problemas gêmeos de reificar nossas descrições das formas sociais e culturais e de comparar apenas descrições em vez de dados primários. Podemos assim alcançar um método comparativo mais versátil e penetrante ao dar grande atenção à diversidade e à variação ou, mais do que isso, ao buscá-las ativamente nos dados primários obtidos através de pesquisa de campo ou por outros meios. Essas comparações que cruzam um campo de diversidade ajudam-nos a estabelecer as dimensões de variação e, conseqüentemente, as dimensões da nosssa própria descrição dos fenômenos que estudamos. As análises resultantes podem ser utilizadas em outros trabalhos comparativos a partir de uma ampla gama de perspectivas teóricas, e talvez sejam particularmente úteis para as análises processuais.

Entrevista[*]

Lask: Gostaria de saber um pouco sobre sua vida para entender por que você escolheu a antropologia: onde você nasceu, a história de sua família...

Barth: Cresci em um família acadêmica. Meu pai era professor de geologia e de bioquímica. Na verdade, nasci na Alemanha, onde meu pai era, na época, um *Stipendiat* [bolsista]. Aparentemente, saímos da Alemanha quando eu tinha um mês, e aí fomos para os Estados Unidos. Meus primeiros anos foram passados nos Estados Unidos, em Washington D. C. Em seguida, voltamos para casa, na Noruega, de modo que a infância da qual me lembro foi passada aqui, durante a guerra. Após a guerra, meu pai foi novamente convidado para ser professor visitante em Chicago e, como eu terminara o *Gymnasium* [colegial], tive a oportunidade de ingressar na universidade. Foi o que fiz. Chicago tinha um lugar maravilhoso, especialmente naquela época. Estávamos em 1946 e a lei dos GI[1] acabara de entrar em vigor. Chigaco era uma universidade maravilhosa, com uma nova geração de estudantes maduros, adultos, muitos deles vindos de classe social mais baixa, que sabiam que sua única chance de acesso à educação era aquela. Era um grupo com muita vitalidade, muito estimulante. Fiquei lá durante três anos. Meu interesse inicial foi por paleontologia, curso que jamais terminei. Nessa área, meu interesse era pelo campo mais amplo da evolução dos vertebrados. Decidi entrar no departamento de antropologia em razão de meu interesse pela evolução humana. Ali, recebi uma formação

---

[*] Entrevista realizada por Tomke Lask com Fredrik Barth, em seu escritório no Museu Etnográfico em Oslo, no dia 26 de novembro de 1995.

[1] N. do T. *Government Issue*. Lei que facultava aos ex-combatentes o acesso à educação superior.

bastante abrangente, e rapidamente cheguei à conclusão de que, a longo prazo, me dedicaria à cultura das ciências sociais, e não à das ciências físicas.

Lask: Gostaria de saber mais sobre as pessoas, sobre os professores que foram importantes para sua formação e para a visão que você passou a ter da antropologia.

Barth: Em certo sentido, meu pai teve influência profunda, pois apesar de ser um geólogo bem *hard science*, que preferia o laboratório, também gostava de fazer mapeamentos geológicos no verão, e quando eu era menino, me levava junto. Isso acabou criando em mim, de maneira leve e ao mesmo tempo profunda, um interesse mais amplo pela interpretação científica do ambiente físico. Acho que foi aí que tudo começou.

Em Chicago, havia diversas pessoas muito interessantes, mas não cheguei a me ligar a nenhuma delas em particular, no sentido de ter um mentor. Eu me interessei pela figura de Raymond Firth em função do que ele escrevia. Fui para Londres a fim de estudar com ele durante um ano. Lá, porém, foi Edmund Leach quem acabou se tornando algo como meu mentor. Na época, Leach era muito pouco conhecido. Quando cheguei, ele estava na LSE [*London School of Economics*]. Fiquei muito impressionado com sua força intelectual e sua originalidade. Assim, mais tarde, quando consegui uma bolsa de doutorado do governo da Noruega, fui para Cambridge, onde ele trabalhava, e me tornei seu aluno.

Costumo dizer, todavia, que minha experiência é sobretudo o trabalho de campo, e sinto que em certo sentido fui moldado mais por isso do que pela minha relação com meus professores. Minha principal orientação tem sido prioritariamente ver o mundo e tentar entendê-lo. Nunca busquei uma teoria que pudesse aplicar. Tenho procurado lugares que possa estudar, e daí uso tudo que consigo reunir em termos de teoria para esclarecer algo sobre esses lugares.

Lask: Certamente temos mais liberdade quando não temos uma teoria em mente. Mantemos nossas cabeças mais livres...

Barth: É óbvio achar que alguém possa não ter nada em mente... Ao mesmo tempo, porém, imaginar que sou algo que pode ser definido pelo sufixo "ista", e que estou lá para obter dados para iluminar uma determinada teoria, é de fato pôr a carroça na frente dos bois.

Lask: Por que um norueguês se interessaria por antropologia, se normalmente antropologia tem a ver com colonialismo, e a Noruega não é um país de tradição ou história colonialistas, ao menos nos tempos modernos?

Barth: Se quisermos especular, acho que os noruegueses gostam de ver o mundo, eles são exploradores... Sempre tive muita curiosidade sobre lugares diferentes. Hoje, há uma nova geração de antropólogos na Noruega, e também um grande interesse pela antropologia. Muitos desenvolvem pesquisas de campo. Para mim, isso reflete ao mesmo tempo a ausência de grandes diferenças culturais na Noruega e grande curiosidade sobre o mundo e outros modos de vida. Talvez também tenhamos uma motivação anticolonialista, uma vez que estamos na periferia da Europa, e temos uma identidade distinta diante das grandes nações européias. Na nossa ideologia, toda população deveria ter a liberdade cultural de criar sua própria identidade. Então, é mais ou menos esperado que surja uma simpatia por essa variedade. Por outro lado, contudo, na Noruega, a experiência de diversidade cultural tem sido tão limitada que há muita ingenuidade a esse respeito e a opinião pública muda facilmente para uma direção crítica.

Lask: Quando você começou a estudar antropologia, havia algo semelhante a isso na Noruega?

Barth: Praticamente nada. Lembro-me de ter criado um incidente infeliz, quando voltei da América todo entusiasmado por ter aprendido antropologia, e um amigo meu que estudava jornalismo fez uma pequena entrevista comigo. Falei sobre a existência desse empolgante campo de estudos, que não estava presente na Noruega. Resultado: um professor de anatomia que se considerava antro-

pólogo ficou bastante indignado que eu tivesse dito que não tínhamos antropologia na Noruega.

Lask: Você atribui o desenvolvimento atual da antropologia na Noruega a seu trabalho? De outro modo, você se considera fundador da antropologia social na Noruega?

Barth: Em um sentido puramente histórico, sim. Havia um punhado de gente, todos mais ou menos da minha idade, compartilhando do mesmo interesse. Mas tive oportunidade de passar por uma formação sistemática e, quando voltei, pude repassá-la para esse núcleo original. Nesse grupo de pares, assumi em certo sentido o papel de professor. Por razões tipicamente acadêmicas, a antropologia não se desenvolveu muito na principal universidade daqui, a de Oslo. Por volta de 1960-1, surgiu a oportunidade de fundar um departamento em Bergen, e acho que foi aí que usamos a denominação *antropologia social* pela primeira vez. Antes, o que fazíamos era chamado de etnografia e estava associado a este museu em que estamos. Tínhamos pouquíssima tradição de trabalho de campo, e foi com o departamento de antropologia social em Bergen que tudo começou formalmente.

Lask: Mas você trabalhou como professor em muitos lugares, em muitas universidades em diversos lugares do mundo...

Barth: É verdade. Isso foi bastante natural. Uma vez que tinha recebido uma certa formação na América e depois na Inglaterra, era nesses lugares que buscava minha inspiração e onde estabeleci relações com meus colegas. Além disso, sentia forte convicção de que a antropologia deveria ser uma disciplina verdadeiramente internacional, e que um dos trabalhos a serem feitos era contribuir para desenvolver um grupo de antropólogos não-ocidentais. Assim, dei aulas durante um ano em Khartoum, no Sudão, e tentei cultivar relações com colegas de outros países que visitei, de modo que construí uma rede internacional de relações consideravelmente ampla. Costumava ir para a Inglaterra ou para os Estados Unidos em busca de crítica e inspiração, e para qualquer outro lugar em que me

quisessem para discutir a antropologia em um contexto internacional abrangente.

Lask: Na mesma época, Lévi-Strauss fazia bastante sucesso com seu estruturalismo. Não teria sido interessante para você ter tido mais contato com o pensamento antropológico francês ou foi apenas a barreira lingüística que impediu esse contato?

Barth: Claro que a diferença de idioma pesou bastante, pois já falava inglês fluentemente. Com minha origem norueguesa e mais a necessidade de aprender outras línguas para o trabalho de campo, não me sobrava muito tempo para aprender mais uma língua.

Houve também uma opção teórica. Meu primeiro trabalho como antropólogo foi no Curdistão, no Iraque. Fui para lá por acaso, como osteologista, em uma expedição arqueológica, mas continuei por lá e fiz antropologia social. Eu me interessei por questões políticas e de dominação na região tribal do Curdistão. Tratava-se de um campo político bastante volátil, complexo e dramático, e uma visão estruturalista não teria sido adequada para entender o que acontecia. Meu interesse era entender a ação humana e o sistema político derivado desta ação. O trabalho de Weber se tornou uma espécie de plataforma para as minhas idéias. Eu me opunha à antropologia estrutural-funcionalista britânica, e desejava uma teoria mais orientada para os atores, mais próxima do que realmente acontece entre as pessoas. Na verdade, eu me opunha, digamos assim, à abordagem estruturalista em geral, e isso acabou me distanciando um pouco do pensamento antropológico francês.

Lask: Nos Estados Unidos, você mantinha contato com Erving Goffman?

Barth: Exato! Conheci Goffman quando eu era estudante em Chicago, numa época em que ele ainda era desconhecido. Era uma pessoa de grande talento e permanecemos amigos até a sua morte.

Lask: Por que você decidiu estudar os Pathan? Por que você não optou pela antropologia urbana para fazer etnografia nessa região? A Escola de Chicago tem considerável tradição nessa área!

Barth: De fato, porém estava em busca de aventura, procurando novos lugares ainda não descritos. Embora minha primeira experiência séria de trabalho de campo tenha sido no Curdistão, trabalhara antes em um pequeno projeto inicial de treinamento em alguns vales no leste da Noruega, que conhecia desde a infância. Foi uma espécie de experiência prática privada. Acabei me interessando por ecologia e política. Observei então o mapa etnográfico da época. Estávamos em 1950 e, em termos de antropologia social moderna, nada tinha sido feito entre o Sudão e a Índia. Era um espaço em branco. Surgiu a oportunidade de ir para o Oriente Médio e trabalhar com os curdos, e a dinâmica da política tribal no Oriente Médio chamou bastante a minha atenção. Então perguntei a mim mesmo: em que lugar poderia de fato aprofundar meus estudos nesse campo? Obviamente, a região na fronteira noroeste da província do Paquistão era ideal. Lá vivia uma população tribal em contato com o mundo, mas politicamente autônoma. Além disso, por sorte, tínhamos em Oslo o grande especialista na língua afegã e em todas as línguas indo-iranianas, o lingüista e filólogo professor Morgenstierne. Com ele, estudei pashto durante um ano. Tinha facilidade com línguas e posteriormente pude verificar seu uso naquela região tribal. Foi uma oportunidade maravilhosa, que me deixou muito feliz.

Lask: Foi coincidência ou você optou conscientemente por esta região geográfica para suas pesquisas de campo? Em algum momento, você, por exemplo, pensou em ir para a América do Sul?

Barth: Jamais quis deixar de lado qualquer parte do mundo, mas agora é tarde demais! A vida é uma só, demasiado curta e não é possível fazer tudo... Acabei me apaixonando profundamente pelo Oriente Médio, e trabalhando em diversos lugares por lá. Ocorreu-me a idéia de que não deveria me tornar um especialista regional, fechar-me em um campo particular. Tentei então buscar outros lugares. Trabalhei no Sudão, ao mesmo tempo em que lecionava em

Khartoum; em seguida, decidi mudar completamente, e ir para a Nova Guiné. Gostei muito desta iniciativa: além de me defrontar com novos desafios teóricos, pude ver diferentes formas de vida humana e alterar profundamente os parâmetros ecológicos com os quais trabalhava. Ir do deserto para a floresta tropical parecia um desafio interessante. Nesse sentido, tentei ampliar meu objeto de estudo, porém meu trabalho sempre foi realizado na Ásia, na Oceania e em algumas partes da África.

Lask: Por que você resolveu ir para Bali, um lugar que já tinha sido estudado por tantos antropólogos? O que havia ainda por ser estudado lá?

Barth: Bom, a decisão foi basicamente de Unni Wikan, minha mulher. Tínhamos nos casado e trabalhávamos juntos. Ela trabalhava no Cairo, e decidimos fazer nosso trabalho de campo juntos, mas não nossas análises; seríamos independentes nesse sentido. A escolha inicial foi Oman, pois ela falava árabe fluentemente e eu tinha algumas noções. Em seguida, surgiu uma oportunidade de revisitar áreas no território Bakhtaman e em suas proximidades, na Nova Guiné. Então fomos para lá. Nesse momento, Unni me disse sorrindo: "Veja só, fiz trabalho de campo em três lugares: nas favelas do Cairo, na escaldante costa do Golfo Árabe em Oman, e agora nas florestas tropicais da Nova Guiné, onde a vida é realmente difícil para nós. Da próxima vez, que tal escolhermos um lugar mais agradável?!" Realmente, parecia fazer sentido... Fomos a Bali como turistas, para dar uma olhada. Diziam que era um lugar muito agradável, e então descobrimos essas pequenas aldeias muçulmanas que, no contexto da literatura antropológica sobre Bali, eram muito surpreendentes, e pensamos que havia ali possibilidade de fazer pesquisa de campo em Bali sem seguir o caminho que todos os outros haviam seguido. Podemos retirar desse fato a lição de que nenhum lugar se esgota em razão da presença de outros antropólogos. Há uma infinidade de problemas e questões a serem levantadas. De certo modo, o desafio de participar de um debate quando já há uma

certa quantidade de trabalhos importantes pode ser tão grande quanto o de ir para algum lugar jamais descrito. Portanto, isso ampliou minhas idéias sobre o trabalho de campo antropológico.

Lask: Os especialistas em Bali receberam bem o fato de você fazer trabalho de campo lá?

Barth: Bem, o professor Ngurah Bagus, especialista indonésio em assuntos balineses, foi bastante, bastante receptivo. De modo geral, diria que os especialistas na área têm sido muito tolerantes a respeito de nossa intrusão. Permanece a sensação de ser um antropólogo estrangeiro, a idéia de que você tem seu próprio território e de que os demais antropólogos deveriam manter distância. Eu mesmo tenho certa simpatia por esses sentimentos, mas jamais cheguei a sentir que os especialistas em Bali estivessem excessivamente contrariados conosco.

Lask: Quando li seu livro *Balinese worlds*, o plural presente no título imediatamente me chamou a atenção. Quando se fala, por exemplo, em "caráter balinês" parece ocorrer o contrário, como se ele fosse algo bem determinado, como se houvesse apenas um. Para mim, você desconstruía muitos estereótipos a respeito dos balineses. Não sou especialista nessa região, nem estou suficientemente familiarizada com a literatura, mas o que conheço é completamente diferente do que li em seu livro. Clifford Geertz, por exemplo, não concordaria com você em relação a alguns fatos descritos.

Barth: Na verdade, há duas questões em jogo: a dinâmica do que acontece em Bali e a dimensão teórica geral que desenvolvemos para a antropologia. Meu trabalho em Bali provavelmente misturou ambas. Ficamos surpresos com a verificação de que muitas coisas que descobrimos empiricamente em nosso trabalho estavam de fato presentes na literatura sobre Bali, mas não recebiam a devida atenção nas descrições. Nesse sentido, pareceu-nos que estávamos fazendo algumas descobertas empíricas, porém tanto Unni como eu, de diferentes maneiras, nos concentramos nas implicações teóricas. Para

mim, foi um tipo de continuidade em meus interesses, em meu desejo de enfatizar a importância da variação. O estruturalismo é um modo de representação da sociedade e da cultura que nos incentiva constantemente a deixar para trás a variação e a criar homogeneidade no modelo. É extremamente importante desenvolver uma perspectiva teórica que não cometa essa violência em relação à vida humana, caracterizada por uma ampla variação. Assim, acho que de algum modo o impulso teórico básico de meu trabalho tem sido mostrar as variações, e tentar encontrar maneiras de construir modelos a partir de situações empíricas que não as distorçam no sentido de torná-las homogêneas.

Lask: Quando li seu livro, sua análise me lembrou a teoria do caos proposta pelas ciências naturais, que pensavam lidar com sistemas muito regulares, em que tudo estaria perfeitamente organizado. A teoria do caos mostrou que há pequenas diferenças, variações, e que um sistema realmente estável e regular não pode ser encontrado em lugar algum.

Barth: Talvez haja uma analogia, um paralelo com as descobertas no campo das ciências naturais sobre a importância da desordem nos sistemas e as enormes conseqüências que isso pode ter. Aparentemente, há aí um *insight* que deveríamos apreciar e levar em conta em nosso campo.

Lask: Gostaria de tocar em outro ponto que me interessa de maneira especial: sistemas de educação formal e histórias nacionais. Para você, qual é o papel da educação na construção da identidade de um povo? Tive a impressão de que isso não era muito importante para as pessoas com quem você trabalhou em Bali. Elas têm sua própria identidade, que é mais forte do que a identidade nacional ou balinesa que o Estado tenta implantar, por exemplo, por meio da educação. Estou certa?

Barth: Acho que sim. Certamente a geração mais nova de balineses crescem conscientes de serem cidadãos da Indonésia, e isso tem

relação com a educação pública, com o sistema educacional. Pelo que pude averiguar, ele está presente em toda a Indonésia, e sem dúvida alguma é muito poderoso em Bali. Isso, porém, não elimina o que já estava lá, que permanece ainda hoje e diz respeito a outras idéias, outras tradições de conhecimento. Isso era novo para mim, já que a minha experiência prévia de trabalho fôra em áreas marginais, que não haviam sido alcançadas por esse tipo de atividade estatal e pelos sistemas educacionais geridos pelo Estado.

Queria generalizar minha teoria, chegar a uma visão do conhecimento e da aprendizagem que fosse compatível seja com os sistemas estatais modernos, seja com outros sistemas porventura encontrados no grupo com que trabalhávamos. Nesse sentido, Bali é muito interessante, pois lá encontrei não só diversos tipos de conhecimento tradicional e o sistema indonésio de escolas públicas, como também um sistema islâmico de educação marcadamente auto-consciente nas comunidades muçulmanas. Além disso, havia a maioria hindu e sua enorme preocupação com a participação pública na vida ritual, contribuindo para algo como uma integração das crianças e dos jovens em toda aquela tradição ritual religiosa. E também todos os outros sistemas culturais mais informais, também reproduzidos. Por isso, o plural em *Balinese worlds*. Aparentemente todas essas coisas diziam respeito simultaneamente à mesma população.

Lask: Como podemos encontrar ligações entre esses aspectos? Como a sociedade pode se manter unida? Em uma sociedade tão diversificada, não haveria fortes tendências para o surgimento de processos de separação?

Barth: Sim, de fato essa é uma maneira de expor o problema. Talvez nós, como antropólogos, ainda pensemos demasiadamente em termos de estrutura e ordem. E então encontramos todas essas pessoas vivendo juntas. É óbvio que elas são diferentes entre si e que têm idéias diferentes, mas o fato de viverem juntas implica a necessidade de se relacionarem. Isso pode ocorrer tanto entre diferentes

tradições de conhecimento, como no interior delas próprias. Espero que esse tipo de análise contribua para explodir as representações mais monolíticas da sociedade, da cultura, da educação e do pensamento, que pressupõem que sempre há um sistema hegemônico realmente importante e que, ao mesmo tempo, ignoram a natureza coletiva de muitas características da diversidade. Na verdade, não se trata de uma questão do tipo indivíduo *versus* sociedade, nem de uma sociedade monolítica e de pessoas apresentando diversas condutas desviantes. Percebo um padrão mais complexo, rico e interessante, com muitos tipos de coletividade reproduzindo uma segmentação no que diz respeito tanto ao conhecimento quanto a um vasto campo organizado de vida social em que essas coletividades se deparam em diferentes papéis e compartilham diferentes graus de comunalidade.

Lask: Trabalhar dessa maneira é uma opção complicada, pois a noção de cultura torna-se bastante relativizada. Não há mais a Cultura, e sim correntes de cultura, como você diz. De que modo podemos definir os limites dessas subculturas, como determinamos onde uma cultura termina e outra começa? Há zonas de transição? Há uma cultura entre outras duas, ou entre correntes de cultura, que realiza essa ligação?

Barth: Gostaria de abordar essa questão com a seguinte indagação: como são esses fenômenos com os quais nos defrontamos empiricamente? Meu argumento é contrário àquela maneira contemporânea de representar a pesquisa antropológica que afirma: "aqui estou eu, um Ocidental, encontrando-me com o Outro", passando-se então à representação dessa dualidade. Isso inadvertidamente acaba por dramatizar a diferença, fazendo com que não se questione a visão estabelecida de que se trata do encontro de duas posições diferentes. Precisamos ser reflexivos, mas não devemos permanecer em uma posição tão dominante na construção do problema. Devemos nos perguntar sobre o que está lá, sabendo que usamos a nós mesmos para descobri-lo. Além disso, devemos ter

em mente que nossa experiência de estrangeiro entre eles não é tão importante quanto a diversidade existente entre eles. Ela já existe antes de nossa chegada, continua durante nossa permanência e prosseguirá existindo depois de nossa partida.

Gostaria também de registrar a variedade existente entre aqueles que são reificados como Outro. Conseqüentemente, o problema é conseguir conceptualizações que facilitem nossa compreensão desse fenômeno complexo. Não nego que o conceito de cultura pode ser usado para designar uma variedade *muito* ampla de fenômenos. Acho, contudo, que a idéia de que há culturas, de que há unidades e subunidades bem delimitadas, distorce demais as coisas, e surge de modo não questionado a partir de nossa própria sensação pessoal de deixar para trás um mundo e encontrar outro. Se você é balinês, você se vê como balinês. Há identidade, mas também enorme diversidade do que é ou não compartilhado no interior do que essa identidade abrange. É muito grande e rica a diversidade de compartilhamentos que atravessam as fronteiras de Bali, passando para Java, para o mundo muçulmano e certamente para a Indonésia como identidade. Não podemos simplesmente delinear unidades como estamos acostumados a fazer na antropologia, chamando populações ou regiões do mundo de culturas. Isso não se deve à modernização e aos meios de comunicação atuais e a outras coisas desse tipo. Para mim, essa sempre foi uma falsa maneira de apresentar os fatos. Recorro a uma imagem das ciências naturais que ajuda a explicá-lo: se você conversar com os geógrafos a respeito do clima, verá que eles não definem clima separando uma região do mundo e depois caracterizando-a. Eles realizam medições em certos locais, e sabem perfeitamente que a temperatura, a precipitação, as estações e tudo mais variam de modo contínuo no mundo inteiro. Isso não impede a caracterização do clima de uma determinada região, mas isso não é feito em termos de fronteiras. Você o caracteriza em termos de algum tipo de registro de certas características em um, dois, cinco ou dez lugares. Sua concepção de clima não é construída a partir de suas idéias a respeito dos limites da região.

Do mesmo modo, deveríamos pensar a cultura em termos de processos que ocorrem em uma população, sem nos preocuparmos tanto com a descrição do que seja sua distribuição. O passo seguinte será perguntar: "como esses processos se distribuem?"; isso, porém, é uma questão empírica, pois eles não se definem em termos de uma cultura ou região. Precisamos investigar e verificar como se dá sua distribuição. Descobriremos que certos tipos de coletividade social, certas formas de participação no conhecimento e na cultura têm distribuição muito diversificada. Observei isso de maneira mais clara no trabalho de campo que eu e Unni fizemos em Oman, na cidade de Sohar, que tinha uma população de vinte mil habitantes, e para a qual convergiam muitos tipos de mundos regionais. Se você olha para o mundo de um mercador de Sohar, por exemplo, lá está o mundo marítimo do Golfo Árabe e do norte do Oceano Índico. Se você conhece um beduíno em Sohar, vê que seu mundo abrange essa mesma região costeira e o deserto. Se você olha para o mundo de um cristão que fala árabe, seu mundo é o mundo da língua árabe. Se você olha para o mundo de uma pessoa que fala Baluch (20% da população), obviamente seu mundo está ali e também no Baluquistão. Presumivelmente, as conexões se diversificam em todas as direções, indicando a participação em amplas redes cuja distribuição não coincide. Então, se quero tomar Sohar como ponto de partida e construir uma sociedade, tenho de recortar todas essas redes e dizer: "isso é Sohar", ou então tentar incluir todos os tipos de coisa e todas as direções imagináveis, o que explode a idéia de cultura local.

Lask: Nos termos de uma análise de campos, tal como proposta por Bourdieu, teríamos: você pertence a vários campos e para descobrir quem você é, onde está, e qual o seu objetivo, deve-se adotar uma visão tridimensional. É isto?

Barth: Exato! Muitos trabalhos em antropologia social tentaram abordar esse problema porque ele sempre surge e você se vê forçado a construí-lo de alguma maneira. A maneira mais simples e arrumada

para pensar a esse respeito é construir uma hierarquia. Então, diz-se: "Ok. Há o local, a família, aqui está a localidade, aqui a região, ali a nação, e assim por diante". Procura-se trabalhar com tudo ordenado ou em pequenos segmentos que se encaixam. Isso, porém, é patentemente falso. É preciso pensar em um espaço tridimensional, como diz Bourdieu, um esquema que mostre como uma pessoa está ligada a um mundo cosmopolita de uma determinada maneira, ao mesmo tempo que seu vizinho está ligado a um outro mundo cosmopolita, de outra maneira.

Lask: Mas, então, como abordar o Estado? O Estado tem bastante poder para se impor, bem como para infundir uma certa estrutura que as pessoas têm de aceitar, mesmo que não queiram.

Barth: É verdade.

Lask: O Estado não é uma questão privilegiada em suas análises. Tenho a impressão de que você não gosta de levá-lo muito em conta em sua argumentação, de que ele não é importante para você. A interação entre as pessoas é mais importante que o Estado?

Barth: Considero a interação entre as pessoas o dado primário, mas certamente a experiência contemporânea em todos os lugares é a de que o Estado é poderoso, talvez cada vez mais poderoso, cada vez mais definidor de nossas vidas. Obviamente, precisamos abordar essa questão, embora ache que é muito importante para a antropologia como disciplina não abandonar, não esquecer as velhas histórias e nossas descrições sobre um mundo pré-estatal. Dizemos que há uma diferença real entre a vida de uma população tribal e a vida moderna governada por um Estado, e nossa intuição antropológica deve abrangê-las. Não se deve construir novas teorias antropológicas e esquecer tudo sobre as vidas tribais e os milênios passados. Precisamos construir uma teoria que seja válida para a sociedade e a cultura humanas. Nosso problema é lidar com o Estado, tornando-nos capazes de descrever suas fontes e seu impacto como parte de nossa descrição da vida humana.

Lask: Seria possível dizer, mesmo estando consciente de que um grupo étnico é muito menor que um Estado-nação, que a estratégia de ambos para manter *suas* fronteiras é a mesma? Há alguma comparação entre a estratégia de manutenção de fronteiras do Estado-nação e a de um grupo étnico?

Barth: Acho que sim. Os diferentes Estados que encontramos em número cada vez maior no mundo são conceptualizados como Estados nacionais. Seu regime se baseia na idéia de compartilhamento de muitas premissas, de uma cultura e também de direitos de cidadania e participação. Isso significa que, por definição, eles têm fronteiras. Precisam ter e manter fronteiras.

Muitos Estados ligam essas fronteiras à identidade étnica. Onde as fronteiras dos Estados atravessaram as identidades étnicas, há políticas muito claras para redefinir as fronteiras culturais de modo que elas passem a corresponder às fronteiras dos Estados nacionais. Devemos, contudo, lembrar-nos de que essa é uma formação de Estado específica. Boa parte de meu trabalho no Oriente Médio foi em áreas que haviam sido governadas pelo Império Otomano. O Império Otomano era um Estado e lidava com essas questões de maneira muito diferente. Em meu trabalho entre os Pathan, lembrando que formam um grupo de vinte milhões de pessoas, dividido em dois Estados e mais uma região tribal livre, não há uma correspondência automática entre formação estatal e formações étnicas. As formações estatais podem estar baseadas em concepções muito diversificadas de estrutura e de unidade. Os Estados de tipo Negara que você encontra no sudeste da Ásia, com foco na corte e no centro em vez de nas fronteiras, é outra maneira de conformar um Estado. Assim, devemos ser flexíveis e abertos às diferentes variedades de Estado. Minha principal regra analítica é deixar de totalizar o Estado como uma quase-sociedade e, em vez disso, distinguir um regime como ator no campo político. O regime tem interesses primários específicos visando sua manutenção; é muito poderoso e ativo, mas não está *isolado* no campo político! Boa parte de sua ação pode ser apreendida se encararmos o Estado dessa

maneira mais flexível, em vez de pensarmos em termos de uma homologia entre a sociedade, definida abstratamente, e ele.

Lask: Tentei aplicar seu conceito de grupo étnico na análise do Estado-nação, para mostrar que podemos encontrar muitas semelhanças entre a maneira que este mantém suas fronteiras e a maneira pela qual um grupo étnico o faz. Procurei mostrar os paralelos entre as estratégias de ambos. Tive uma grande discussão a esse respeito com o cientista político Marco Martiniello, que tem outro enfoque em relação a esse problema.

Barth: Acho muito importante que nos questionemos a respeito dessas construções e que tenhamos um debate ativo em que nossas premissas sejam expostas. Dessa forma, poderemos vê-las, julgá-las e descartar aquelas que causam mais distorções.

Lask: Uma outra questão sobre cultura. O entendimento da cultura como colcha de retalhos, ou seja, como algo que não é *uma* cultura, e sim feito com muitas culturas, me lembra sua proposição de que em uma sociedade poliétnica há muitos grupos trabalhando e vivendo juntos. Em uma sociedade poliétnica, há alguns elementos, por exemplo, a divisão do trabalho em função de condicionamentos ecológicos, que cimentam sua construção e a transformam em uma totalidade única. Há, todavia, tantas diferenças culturais que se torna difícil entender, em uma primeira aproximação, que está em questão uma única sociedade. É possível estabelecer um paralelo entre o princípio da sociedade poliétnica e a compreensão da cultura como colcha de retalhos dentro de um Estado?

Barth: Essa pode ser uma maneira produtiva de ver a questão. Se nosso mapa de fato corresponder à paisagem, e em alguns casos ele claramente corresponde, você terá formações sociais multiétnicas que abrangem vários grupos étnicos sistematicamente relacionados dentro de um Estado. Esperava encontrar algo assim em Oman mas, ao tentar simplesmente apreender o material empírico e desenvolver

uma maneira de representá-lo que obtivesse uma descrição válida daquilo que eu sabia, essa noção hierárquica não se sustentou. Quais são os contrastes sociais significativos na população da cidade de Sohar, em Oman? Por um lado, há cinco grupos étnicos, cinco grupos lingüísticos com tradições culturais que juntos constituem sua população. Há, todavia, outras divisões: os comerciantes são todos muçulmanos, com exceção de um pequeno grupo de mercadores hindus. Em todos os grupos há forte divisão entre masculino e feminino, separando a população em dois agrupamentos culturais construídos de forma muito diferente. A distinção entre beduínos e moradores da cidade é imensamente importante aos olhos deles e é crucial para descrever a distribuição da cultura. Tanto os beduínos como os moradores da cidade variam em termos de pertencimento aos grupos lingüísticos e se conectam de maneiras diversificadas às comunidades religiosas. Há, portanto, inúmeros entrecruzamentos. Se estivermos seriamente interessados em mapear a distribuição da cultura entre as pessoas, devemos deixar de enfatizar tanto a etnicidade. A etnicidade é *um* dos padrões de compartilhamento de caraterísticas culturais, e pode ser que represente apenas um pequeno setor da herança cultural de uma determinada pessoa. Participamos de outras comunidades de cultura que não podem ser descritas como étnicas, e precisamos adquirir mais agilidade em nossas análises para captar as características de campos de pertença em termos de um compartilhamento genérico de algumas premissas e materiais culturais. Isso é um dos principais motivos do meu interesse cada vez maior na discussão sobre a antropologia do conhecimento. Tenho procurado ver a cultura como conhecimento, pensá-la como conhecimento, em vez de, mais genericamente, como cultura. Não que isso represente tudo que diz respeito à cultura, mas sem dúvida *é uma* modalidade na qual é possível perceber relações sistemáticas em tradições normativas, em sistemas de educação e em formas de pertencimento. Desse modo, acho que podemos, utilizando uma analogia física, definir a anatomia da distribuição da cultura em uma determinada população.

Lask: Como fazer as pessoas perceberem que não precisa haver uma *única* identidade, e que podem existir identidades mais amplas. Como podemos transmitir para as pessoas o conhecimento antropológico? Tenho a impressão de que as pessoas comuns, sem contato com as percepções trazidas pela antropologia, têm muita dificuldade de distanciamento de sua identidade mais restrita. Nesse sentido, sua visão costuma ser muito limitada, e é muito difícil mudar sua atitude. Seria uma grande contribuição da antropologia para nosso mundo, em que todos olham para o outro como inimigo em potencial, se os antropólogos tivessem mais oportunidades de transmitir esse tipo de conhecimento para um público mais amplo.

Barth: Concordo inteiramente! É imensamente importante que façamos uso de nossos *insights* para agir no mundo e transformá-lo. Você está certa em dizer que as pessoas aprenderam a pensar em termos de cultura, e não precisamos nos deter na questão de quem foi responsável por isso. A cultura é parte do discurso público e provavelmente também da conformação do senso de identidade das pessoas, no plano privado. É, porém, um tipo falso e ilusório de representação da cultura.

Há duzentos anos, as identidades das pessoas eram claramente articuladas em termos de classe e não em termos de compartilhamento de características culturais genéricas. Havia identidades regionais e locais para os trabalhadores, para as pessoas comuns, e havia uma identidade cosmopolita para a nobreza e para a elite. Isso era pan-europeu! Há ainda a visão de Marx da classe como algo fundamental para a construção da sociedade. No início deste século, havia certamente muita retórica política sobre isso, sem referências à cultura, etnicidade e identidade. Argumentava-se que a lealdade básica deveria estar relacionada à sua classe. Apenas durante os últimos cinqüenta, sessenta ou oitenta anos, emergiu a idéia de compartilhamento cultural e de identidade étnica. Acho que talvez tenha sido em boa medida resultado do trabalho, por um lado, de educadores — eu diria educadores mal orientados — e, por outro, de

oportunistas tentando criar suas plataformas políticas. Como antropólogos, deveríamos nos opor a esses argumentos. Há coisas terríveis acontecendo em muitas partes do mundo ligadas à politização das identidades étnicas e que envolvem conflitos militares brutais. Isso é o trabalho de determinados empreendedores e *não* de amplas camadas da população. Em alguns lugares e em alguns momentos, essas amplas camadas de fato trabalham para isso, mas em função de uma história de deterioração em que determinados agentes bombardearam a população com visões ideológicas específicas e particularistas, que distorcem a amplitude da variação humana. Precisamos lutar contra isso, pois trata-se de um processo político impulsionado por determinados agentes que perseguem seus interesses, e nossas visões mais reflexivas poderiam ajudar muito no sentido de diminuir o poder desses sedutores que produzem enorme miséria humana.

Lask: Esses agentes normalmente têm uma história de vida internacional! Podem viajar e sabem melhor do que ninguém que não há grupos étnicos bem delimitados, que existe apenas uma única cultura com valor e que nós todos estamos relacionados de um modo ou de outro. Considero este um privilégio semelhante ao da nobreza européia no passado. Eles se conheciam, viajavam, e não havia dificuldades para o cosmopolitismo. Possuíam inclusive uma língua em comum.

Barth: Sim. Os empreendedores étnicos hoje estão em posição análoga. Eles utilizam de maneira inadequada uma idéia excessivamente unidimensional de cultura e de identidade, advogando-a para seus próprios fins políticos.

Lask: Falando sobre o cosmopolitismo europeu, lembrei-me de perguntar sua opinião a respeito da decisão da Noruega de não participar da União Européia.

Barth: De fato os noruegueses decidiram por duas vezes, por meio de referendo e maioria consistente, não participar da União Européia. Podemos entender esta decisão de duas maneiras: uma delas

se baseia no tipo de discurso que encontramos nas publicações, inclusive em nossas publicações profissionais, mas principalmente nos meios de comunicação de massa; a outra tenta perceber o "senso comum" das pessoas a esse respeito, e também o que nós mesmos pensamos.

Votei contra e acho que minhas próprias idéias são próximas às de muitos outros noruegueses que assim fizeram, no sentido de serem motivadas mais politicamente do que culturalmente. Não vejo nenhum problema sério com relação à construção de um Estado multicultural, mas a Noruega, com quatro milhões de habitantes, é uma sociedade em que a liderança e os processos políticos são muito transparentes. Podemos ver o que os políticos estão fazendo e até certo ponto nós os conhecemos; são conhecidos, parentes, foram colegas de escola, e assim por diante. Eles estão presos a uma rede pública em que suas ações são visíveis e em que são acessíveis às nossas opiniões. Posso alcançá-los não apenas durante o processo eleitoral, mas também no dia-a-dia da sociedade norueguesa. Os cidadãos comuns dialogam com os líderes políticos. Isso significa que há múltiplos, poderosos e diversificados processos democráticos. Na Noruega, estamos conscientes de ter certo grau de controle sobre o governo, e de participar de uma complexa vida de Estado. Do nosso ponto de vista, isso é algo que perderíamos se nos juntássemos à União Européia. Os processos políticos que acontecem em Bruxelas ou em qualquer outro lugar são invisíveis e inacessíveis para nós. Os políticos ficariam indo e vindo de lá para cá, e depois retornariam dizendo: "Fizemos tudo o que pudemos para negociar, mas o melhor que conseguimos foi isso". Eu, porém, não terei ouvido as negociações. Elas são secretas e tenho simplesmente de aceitá-las. Não posso me engajar como participante nesses processos políticos. Em contrapartida, na sociedade norueguesa hoje, estamos em uma situação muito privilegiada, pois muitas pessoas podem participar e influir nas políticas públicas, desde que estas permaneçam nos limites da nação. Isso é algo muito valioso e não gostaria de perdê-lo.

Lask: Mas você não acha que pode haver certo isolamento da Noruega em relação ao resto da Europa?

Barth: Há certamente um problema para as negociações, pois somos um país pequeno e estamos fora das arenas em que muitas das coisas são decididas. Mas se estivéssemos dentro, ainda assim seríamos uma nação pequena, e nossos políticos não teriam peso. Não se trata apenas do fato de eles não defenderem *minhas* preocupações, mas também de que sua própria visão acerca dos problemas não teria impacto perante uma Europa unificada. Talvez possamos ter mais impacto permanecendo fora. De todo modo, seremos empurrados para cá e para lá, mas aparentemente não há evidência de que seremos mais empurrados por não pertencermos a essas instituições políticas altamente centralizadas e relativamente secretas.

Lask: As questões levantadas em outros países europeus de que haverá perda das identidades nacionais dentro dessa grande construção, que as línguas serão substituídas pelo inglês etc., não são, portanto, as mesmas que os noruegueses formulam.

Barth: Por sermos uma pequena comunidade lingüística, acho que somos bastante realistas quanto a esse tipo de coisa. Ao longo dos últimos cem anos, vimos que é possível manter uma língua nacional com quatro milhões de pessoas, bem como uma literatura em atividade e uma vida cultural própria. Não acho que isso automaticamente se perderia em razão da integração a uma unidade política maior. Acho que parte do medo dos noruegueses se relacionava com isso. Para mim, todavia, isso não estava em jogo, em parte porque tinha experiência de campo em sociedades plurais de diversos tipos. Se as pessoas dão valor a uma identidade, é perfeitamente possível mantê-la dentro de uma estrutura estatal maior. Então, essa questão pode ser solucionada. Temo sobretudo o controle hegemônico por grupos secretos, grupos fechados de pessoas que tomam todas as decisões.

Lask: Um pouco como diz Notas para uma definição de cultura, de T. S. Eliot. É um livro muito atual, como se tivesse sido escrito para os dias de hoje, ainda que sua primeira edição

tenha quase cinqüenta anos. Eliot acredita que se uma pequena comunidade ou país perde seu papel dentro de uma construção maior, como por exemplo uma Europa federal unificada, não terá muita chance de sobrevivência. Depois de certo tempo, ela perde sua cultura específica e, com isso, a diversidade presente na construção maior diminui.

Barth: De fato. Deixe-me, porém, pôr as coisas de outra forma. Obviamente, como acadêmico ativo em um país pequeno, estou em posição privilegiada. Tenho mais acesso e mais capacidade de articular minhas opiniões. Assim, as autoridades políticas precisam de gente como eu e meus colegas de trabalho. O país é tão pequeno que a necessidade de especialização faz com que o governo recorra a todo tipo de pessoas. É claro que nós somos chamados para decidir sobre distribuição de fundos de pesquisa, mas também somos consultados para comissões de elaboração de políticas, ou seja, somos envolvidos nessas tarefas e desempenhamos um papel ativo na articulação das escolhas políticas. Possivelmente o exemplo mais dramático que tenho sobre isso é a história de Larson e do processo de paz entre Israel e Palestina. Ele era uma pessoa comum que por acaso se tornou amigo de alguns israelenses e alguns árabes, e estava preocupado com a situação. Por ser norueguês, tinha acesso a certos canais de comunicação, e pôde dizer para o nosso então ministro do exterior: "Você me permite tomar uma iniciativa?" Imagine isso na União Européia! Quem poderia pegar o telefone e ligar para uma pessoa e obter apoio oficial: "Vá adiante e veja o que você pode fazer!" Que tipo de partido poderia dar esse espaço para a ação individual? É inconcebível.

Lask: As políticas européias têm esse problema. Elas deveriam permanecer mais próximas das pessoas para lhes dar a sensação de que elas podem realmente participar. De fato, porém, tudo se passa em níveis mais altos e seus representantes se esquecem dos níveis mais baixos, que *deveriam* constituir a Europa.

Barth: De acordo. Mesmo as pessoas sérias e bem intencionadas ignoram completamente esse aspecto.

Lask: Há aqui imigrantes que não são de países europeus, pessoas que têm problemas políticos em seus países, e talvez alguns refugiados econômicos também, não sei. Embora isto ainda não seja um problema, como a sociedade norueguesa tem reagido a isso? Isto parece ser uma experiência nova. As minorias nacionais que sempre viveram na Noruega, como os lapões, convivem agora com pessoas que estão fora do contexto nacional e europeu.

Barth: Minha mulher Unni se engajou na discussão dessa questão ao longo dos últimos dois anos e tem algumas idéias fortes e, acredito, importantes a esse respeito. Falarei mais ou menos a partir desse ponto de vista, porque eu o considero um *insight* importante. Sem dúvida, para a população norueguesa, isso é uma experiência nova e muito difícil. Tínhamos nosso próprio pequeno nacionalismo construído em oposição a um mundo poderoso, assim como o senso de ser norueguês, de viver aqui, de ser como nós. E agora, ao longo dos últimos vinte anos, viver aqui não significa mais "ser como nós". Há uma diversidade crescente, realmente global, cuja composição é fortuita em função de vários eventos políticos. Especialmente em Oslo, surge uma sociedade culturalmente liberal. Ela começou com a imigração de trabalhadores paquistaneses, que se estabeleceram aqui e estão na sua segunda e mesmo no início de sua terceira geração. Em seguida, navios noruegueses recolheram refugiados vietnamitas que estavam em barcos. A embaixada norueguesa era um lugar liberal em que os refugiados políticos chilenos podiam se abrigar, e nós abrigamos não só eles, como também refugiados iranianos e curdos. Há esse estranho padrão de seleção, essa estranha constelação em que alguns grupos estão presentes em números consideráveis, mas ao mesmo tempo ainda faltam continentes inteiros nessa diversidade...

A política norueguesa tem sido cada vez mais restritiva a esse respeito, tentando fechar as fronteiras para grandes massas de pessoas,

mas as autoridades têm algumas obrigações em relação aos refugiados políticos. Assim, temos agora um grande número de bósnios... Além disso, a sociedade norueguesa tem se sentido responsável e bastante comprometida com o bem-estar daqueles que estão em dificuldades em nosso país, ou seja, os imigrantes e refugiados foram incorporados ao nosso sistema de bem-estar. O problema atual é o surgimento da idéia de que "há estrangeiros demais, de que estão tendo acesso aos benefícios, de que o nosso sistema está sendo erodido por pessoas que o usam e que talvez não tenham a mesma solidariedade que nós mostramos". Isso é um lado da questão. O conjunto de instituições planejadas para ajudar os noruegueses mais desfavorecidos, todavia, funciona muito mal para beneficiar os *outsiders* culturais em situação semelhante. Todos esses problemas se emaranham, e infelizmente tem havido uma certa atitude de "deixa como está para ver, como fica". Em outras palavras, de um lado, não dizer nada de crítico pois isso é considerado racista e anti-cultural; de outro, conceder benefícios com crescente ressentimento. Então, surgiu um debate entre aqueles que são puros idealistas e que se recusam a ver os riscos e falhas do sistema e aqueles que dizem: "temos que acabar com isso e mandá-los todos de volta". É um debate muito interessante, e Unni argumentou resolutamente que precisamos encontrar uma maneira melhor de resolver esse problema. Da maneira como está, produzimos uma subclasse permanente e isso não beneficia *ninguém*. Em resumo, devemos tentar reavaliar as coisas, ver quais os processos em jogo, e encontrar maneiras melhores de lidar com isso.

Lask: Como as minorias tradicionais da Noruega reagem a esses recém-chegados?

Barth: Não há qualquer reação visível. De certa forma, essas categorias não se comparam entre si. Nossas minorias estão no norte; havia uma minoria de fala finlandesa, mas eles praticamente desapareceram, foram assimilados. Com isso, a única minoria permanente e visível são os lapões, cujo problema é outro. Acho que é justo dizer que uma política progressista e bem-intencionada melhorou

imensamente a situação dessa minoria, e até certo ponto foi esse o modelo aplicado às novas minorias, em relação às quais não é um modelo adequado.

Lask: É possível que haja diferentes qualidades de fronteiras étnicas...

Barth: Sim, realmente diferentes!

Lask: O que você acha dos estudos interdisciplinares sobre etnicidade? Tentei aplicá-los para obter diferentes abordagens em relação a um mesmo problema, para mostrar que pode haver soluções muito diferentes para um mesmo problema e que, reunindo-as todas, talvez surja algo mais interessante do que uma única resposta a partir de uma só disciplina. Você já pensou em estudos interdisciplinares para seu próprio trabalho de campo?

Barth: Não estou envolvido em propostas de interdisciplinaridade. Já fiz trabalhos interdisciplinares como parte de uma equipe para a criação de planos de desenvolvimento em países do terceiro mundo. Essa experiência pode ser transferida para os problemas a que você se refere, ainda que o tempo e investimento necessários para desenvolver uma pesquisa interdisciplinar séria tenham me marcado bastante. Independentemente da qualidade de nossa formação no campo mais amplo das ciências sociais, tornamo-nos antropólogos, sociólogos ou cientistas políticos, isto é, pressupomos certas coisas e somos cegos em relação a outras, conforme padrões bastante característicos. Pode-se dizer que isso apenas mostra como seria importante escapar dessa situação, mas se tentarmos fazer isso através de seminários acadêmicos e de pesquisa pura, não parece surgir nenhuma modificação real. Em vez disso, na prática, resolvemos esses problemas de comunicação entre as disciplinas segregando as tarefas e efetivamente evitando as confrontações. De acordo com minha experiência, você acaba se engajando mais com colegas de outras disciplinas quando está diretamente envolvido na ação. Em trabalhos ligados a propostas de desenvolvimento, não se pode

encarar as coisas como uma simples discordância intelectual, pois há problemas reais em relação aos quais temos de minimamente recomendar uma linha de ação, ou até engajarmo-nos efetivamente. Como algo será efetivamente feito, perceberei aspectos muito importantes e precisarei argumentar até convencer meus colegas de que é necessário levá-los em conta. Se pudermos planejar nosso trabalho interdisciplinar de modo que ele nos comprometa com o engajamento na ação, teremos um impulso a partir do qual torna-se realmente necessário esmiuçar os problemas e chegar a algum tipo de compromisso, acordo ou entendimento. Acho que é por aí. Crie uma comissão pública para a questão do multiculturalismo nos países europeus que chegará à recomendação de políticas, e então terá um meio para que, como antropóloga, possa, em vez de chegar a acordos acadêmicos, realmente discutir as questões até o fim, pois haverá pessoas afetadas por isso.

Lask: Bem, duas últimas questões. Uma mais geral: o que você pensa das realizações da antropologia hoje? Para você, a antropologia tem força para fazer algo em relação aos problemas do mundo? Sempre tenho a impressão de que os antropólogos demoram para fazer alguma coisa. Realizam um estudo e nunca há *feedback* em relação ao trabalho, ao mesmo tempo que há pessoas tomando decisões sobre o lugar em que o estudo foi feito...

Barth: Sim, somos marginais em relação ao mundo em vários sentidos. Como antropólogos, somos entusiasmados com nossa disciplina e certamente reclamamos que isso é uma pena e que é preciso fazer alguma coisa. Devo admitir, contudo, que nesses momentos olho ao meu redor, vejo meus colegas e penso: são essas as pessoas que deveriam poder impor regras, ter autoridade para decidir qualquer coisa? Tenho lá minhas dúvidas... Assim, estou dividido a esse respeito, mas minha posição básica é que só a partir de nosso engajamento podemos melhorar a antropologia. Certamente temos *insights*, maneiras de pensar, relevantes que seriam imensamente

reforçados por um engajamento maior dos antropólogos na ação. Vejo importantes diferenças nacionais nesse sentido. No cenário acadêmico americano, por exemplo, os antropólogos optaram por permanecer periféricos e sem poder. Parcialmente em razão da natureza da política e da administração americanas, acho que eles têm a sensação de que abdicariam de muitas coisas para poder assumir responsabilidades. Além disso, ocupar posições na academia favorece a formulação de seus protestos ideais. Ainda assim, há limites relacionados com o sistema administrativo acadêmico americano. Aqui na Noruega, desde o início reivindicamos um engajamento maior na ação, e acho que isso foi muito saudável para o desenvolvimento da antropologia social norueguesa. Isso, todavia, não quer dizer que tenhamos sido incorporados a ponto de formarmos políticas para, por exemplo, a cooperação internacional para o desenvolvimento. A relação tem sido problemática. Minha posição geral, portanto, é a de que os antropólogos devem reivindicar mais autoridade prática do que têm feito, tentando ocupar posições em que possam ter peso na definição de políticas. Para consegui-lo, precisam perceber que suas próprias competências devem ser modificadas e aprimoradas, e que precisam ser politicamente realistas, reconhecendo que não podem simplesmente fazer tábula rasa e chegar com um programa ideal dizendo "é pegar ou largar".

Lask: É preciso negociar.

Barth: Sim, mas nunca devemos incluir na negociação nossas posições morais ou disciplinares básicas. É difícil manter essa linha porque é necessário entrar no discurso e simultaneamente reconhecer que você não manda, mesmo que ninguém queira ser refém de algo que desaprova.

Lask: Deve ser uma colaboração entre iguais e não com alguém que gostaria de nos usar como instrumento.

Barth: Sim, mas você sabe como a administração do Estado funciona. Eles não são iguais em relação a ninguém. Ninguém é igual a eles. São eles os poderosos.

Lask: O tempo é outro problema na antropologia. Simplesmente não é possível se tornar instantaneamente especialista em alguma coisa. Você precisa de pelo menos três meses para ter um *insight* a respeito de algum problema.

Barth: Mas você só precisa de cinco minutos para articular uma posição, um argumento, e nós deveríamos nos dispor a fazer isso mais vezes. Deveríamos fazer uma crítica comparável à argumentação de um promotor em vez de ficar sempre dizendo: "Preciso de um ano no campo, dois para escrever e depois lhe digo o que acho". Caricaturo um pouco! Acho, porém, que parte da resposta a esse problema é estar preparado de antemão. Deveríamos pensar mais em termos da relevância política e da aplicabilidade das coisas, bem antes de sermos indagados por alguém. Desse modo, no momento em que a questão nos for feita, teremos competência para responder. Vejo uma falha na formação dos antropólogos, pois nela isso quase sempre é ignorado. Como conseqüência, a impotência de uma geração se reproduz na próxima.

Lask: Então, ainda temos muito por fazer na antropologia.

Barth: Sem dúvida alguma.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.

ARENSBERG, C. M. (1957). "Anthropology as history". Em: C. M. ARESNBERG, K. POLANYI & H. W. PERARSON (eds.), *Trade and market in the Early Empires*. Chigaco: Free Press.

_______. (1961). "The community as object and as sample", *American Anthropologist*, n. 63, pp. 241-263.

_______. (1965). "A comparative analysis of culture and community: peoples of the Old World". Em: C. M. ARENSBERG & S. T. KIMBALL (eds.), *Culture and community*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

ASAD, Talal (1972). "Market model, class structure and consent: a reconsideration of Swat political organization", *Man* (NS), vol. 7, n. 1

ASWAD, B. (1971). *Property control ans social strategies: settlers in a Middles East Plain*. Michigan: University Museum, Anthropological Papers, n. 44.

AYUB, M. (1959). "Parallel cousin marriage reconsidered", *Man*, vol. 5, 5.

BAILEY, F. G. (1957). *Caste and the economic frontier*. Manchester: Manchester University Press.

_______. (1960). *Tribe, caste and nation*. Manchester: Manchester University Press.

_______. (1969). *Stratagems and spoils*. Oxford: Blackwell.

BALUCHISTAN DISTRICT GAZETTEER SERIES (1907), vol. II. Allahabad: The Pioneer Press.

_______. (1907), vol. III. Bombay: The Time Press.

BARNES, J. A. (1062). "African models in the New Guinea highlands", *Man*, vol. 62, pp. 5-9.

BARTH, Fredrik (1953). *Principles of social organization in Southern Kurdistan*. Oslo: Universitetets Etnografiske Museum Bulletin, n. 7.

_______. (1954). "Father's brother's daughter marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10.

_______. (1959a). *Political leadership among Swat Pathans*. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, n. 19.

_______. (1959b). "Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organization", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 89, pt 1, pp. 5-22.

_______. (1960). "Nomadism in the mountain and plateau areas of Southwest Asia". Em: *The problems of the Arid Zone*. Paris: UNESCO, 1960.

_______. (1961). *Nomaads of South Persia*. Oslo/ Boston, Norwegian University Press/ Little Brown.

_______. (1963). *The role of the entrepreneur in social change in Northern Norway*. Bergen/ Oslo: Norwegian University Press.

_______. (1964). "Capital, investment and the sociam structure of a pastoral monad group in South Persia". Em: R. Firth & Bae S. Yamey (eds), *Capital, saving and credit in peasant societies*. London: Allen & Unwin.

_______. (1966). *Models of social organization*. London: Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, n. 23.

_______. (1967). "Economic spheres in Darfur". Em: R. Firth (ed.), *Themes in economic anthropology*. London: Tavistock.

_______. ed. (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Oslo/Boston: Universitets Forlaget/ Little Brown.

_______. (1975). *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.

_______. (1983). *Sohar: culture ans society in an Omani Town*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_______. (1984). "Problems in conceptualizing cultural pluralism". Em: David Maybury-Lewis (ed), *The prospects for plural societies*. The American Ethonological Society, Proceedings.

_______. (1987). *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

_______. (1993). *Balinese worlds*. Chicago: Chicago University Press.

Bateson, G. (1949). "The value system of a steady state". Em: M. Fortes, *Social structure*. Oxford: Clarendon Press.

_______. (1958). *Naven*. Stanford: Stanford University Press.

_______. (1972). *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine.

Belshaw, C. (1955). "The cultural milieu of the entrepreneur", *Explorations in Entrepreneurial History*, vol. 7, n. 3.

Berger, P. L. & Leckman, T. (1966). *The social construction of reality*. Harmondsworth: Penguin.

Birdwhistle, R. (1970). *Kinesics and context*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Bloch, M. (1977). "The past and the present in the present", *Man*, vol. 12, n. 2, pp. 278-292.

Blom, J.-P. (1969). "Ethnic and cultural differentiation". Em: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

Boas, F. (1940). *Race, langage and culture*. New York and London: Macmillan.

Bogoraz, V. (1904-9). *The Chuckchee*. New York: American Museum of Natural History, Anthropological Memoirs, vol. II.

Bohannan, L. & Bonahhan, P. (1953). *The Tiv of Central Nigeria*. London.

Bohannan, P. & Dalton, G. (1962). *Markets in Africa*. New York: Doubleday.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bruce, R. I. (1900). *The forward policy and its results*. London: Longman.

Chapple, E. D. & Coon, C. S. (1942). *Principles of anthropology*. New York: Holt.

Clifford, James & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture*. Berkeley: Univarsity of California Press.

Colson, E. (1984). "The reordering of experience: anthropological involvement with time", *Journal of Anthropological Research*, n. 40, pp. 1-13.

Coon, C. S. (1952). *Caravan: the story of Middle East*. London: Cape.

Dames, M. L. (1904). *The Baloch race*. Asiatic Society Monographs, vol. IV.

Douglas, Mary (1970). *Natural symbols*. London: Barrie & Jenkins.

_______. (1975). *Implicit meanings*. London: Routlegde & Kegan Paul.

Eggan, F. (1950). *Social organization of the Western Pueblos*. Chigaco: University of Chicago Press.

_______. (1954). "Social anthropology and the method of controlled comparison", *American Anthropologist*, vol. 56.

Eidheim, H. (1966). "Lappish guest relationships under conditions of cultural change", *American Anthropologist*, vol. 68.

_______. (1968). "The Lappish movement: an innovative political process". Em: M. Swartz (ed.), *Local-level politics*. Chicago: Aldine.

_______. (1969). "When ethnic identity is a social stigma". Em: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

_______. (1971). *Aspects of the Lappish minority situation*. Oslo: Universitetsforlaget.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. London: Oxford University Press.

_______. (1951). *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Evens, T. M. S. (1977). "The predication of the individual in anthropological interactionism", *American Anthropologist*, vol. 79.

Ferdinand, K. (1958). "Les nomades Alghans". Em: J. Humlum (ed.), *La géographie de l'Afghanistan*. Copenhagen.

_______. (1969). Aettelinjestabilitet blant nomader i Øst-Afghanistan (ms).

Firth, Raymond (1939). *Primitive polynesian economy*. London: Rouledge & Kegan Paul.

_______. (1951). *Elements of social organization*. London: Watts.

_______. (1954). "Social organization ans social change". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84.

_______. (1959). "Problem and assumption in an anthropological study of religion", *J. R. Anthrop. Inst.*, n. 89, pp. 129-148.

_______. (1964). *Essays on social organization and values*. London, Athlone Press.

Fortes, M. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

_______. (1953). "The structure of unilineal descent groups", *American Anthropologist*, vol. 55, pp. 17-40.

_______. (1959). "Descent, filiation and affinity", *Man*, n. 309 e 331.

_______. (1969). *Kinship and the social order*. London: Routledge & Kegan Paul.

_______. (1970). *Time and social structure and other essays*. London: Athlone Press

Frake, C. O. (1962). "The ethnographic study of cognitive systems". Em: *Anthropology and humam behaviour*. Washington: The Anthropological Society of Washington.

Furnivall, J. S. (1944). *Netherlands India: a study of plural economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford (1963). *Agricultural involution*. Berkeley: University of California Press.

_______. (1966). *Person, time and conduct in Bali: an essay in cultural analysis* (reimpressão, Geertz, 1973).

_______. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books Inc.

Gellner, Ernest (1958). "Time and theory in social anthropology", *Mind*, vol. 67, n. 266.

Gilbert, J. P. & Hammel, E. A. (1966). "Computer simulation and analysis of problems in kinship and social structure", *American Anthropologist*, vol. 68.

Gjessing, G. (1954). *Changing Lapps: a study in culture relations in Northernmost Norway*. London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, n. 13.

Gluckman, M. (1953). *The judicial process among the Barotse*. Manchester: Manchester University Press.

_______. (1956). *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

_______. (1958). *Analysis of a social situation in modern Zuzuland*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Papers, n. 28.

_______. (1962). *Essays in the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.

Goffman, Erving (1959). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.

_______. (1961). "Role distance". Em: *Encounters, two studies in the sociology of interaction*. Minneapolis and New York: Bobbs-Merrill.

Goldberg, H. (1967). "FBD marriage and demography among Tripolitanian jews in Israel", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 23.

Gonda, J. (1952). *Sanskrit in Indonesia*. Nagpur: Sarasvati Vihara.

Goodenough, W. H. (1956). "Componential analysis and the study of meaning", *Language*, vol. 32, n. 1.

_______. (1965). "Rethinking 'status'and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships". Em: M. Banton (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, ASA Monograph n. 1. London: Tavistock.

Goody, J., ed. (1958). *The development cycle in domestic groups*. Cambridge Papers in Social Anthropology n. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Goris, R. (1954). *Prasasti Bali*, 2 vols. Bandung.

Grönhaug, R. (1978). "Scale as a variable in analysis: fields in social organization in Herat, north-west Afganistan". Em: Fredrik Barth (ed.) *Scale and social organization*. Oslo: Universitets Forlaget.

_______. (s/d). "Herati people reconstructing their lifeworld", MS.

Håland, G. (1967). "Ervervsform og etnisk tilhørighet. En studie av nomadiseringsprosesser blant fastboende hakkebrukere i det vestlige Darfur". Bergen: University of Bergen.

_______. (1969). "Economic determinants in ethnic processes". Em: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

Hammel, E. A. & Goldberg, H. (1971). "Parallel cousin marriage", *Man*, n. 6.

Hannerz, Ulf (1980). *Exploring the city*. New York: Columbia University Press.

Heath, A. F. (1976). "Decision making and transactional theory". Em: Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Hobart, M. (1986a). "Thinker, thespian, soldier, salve? Assumptions about human nature in the study of balinese society". Em: Mark Hobart & Robert H. Taylor (eds.), *Context and meaning and power in Southeast Asia*. Ithaca, Cornell University Southeast Asia Program.

_______. (1986b). *Balinese state and society*. Royal Institute of Linguistics and Anthropology, International Workshop on Indonesian Studies, no. 1, Leiden.

Homans, G. C. (1958). "Social behaviour as exchange", *American Journal of Sociology*, vol. 63.

Itzikowitz, K. G. (1969). "Neighbours in Laos". Em: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

Kandre, P. (1967a). "Autonomy and integration in social systems: the Iu Mien (Yao) mountain population and their neighbours". Em: P. Kunstadter (ed.). *Southeast Asian tribes, minorities and nations*. Princeton: Princeton University Press.

_______. (1967b). "Om etnisitet hos Iu Mien-Yao" (ms).

Kapferer, Bruce, ed. (1976). *Transaction and meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Keesing, R. M. (1987). "Anthropology as interpretative quest", *Curr. Anthrop.*, n. 28, pp. 161-176.

Khuri, F. (1970). "Parallel cousin marriage reconsidered: a Middle Eastern practice that nullifies the effects of marriage on the intensity of family relationships", *Man*, vol. 5.

Klass, R., ed. (1987). *Afghanistan: the great game revisited.* New York: Freedom House.

Kleivan, H. (1967). "Grønlendere of andre dansker" (ms).

Knutsson, K. E. (1969). "Dichotomization and integration". Em: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries.* Op. cit.

_______. (1970). "Ploughland and Swidden: a dual system of agriculture in Western Ethiopia". Mimeo.

Lampen, G. D. (1950). "History of Darfur", *Sudan Notes and Records*, vol. 31, n. 2.

Lansing, J. S. (1983). *The three worlds of Bali.* New York: Praeger.

Leach, E. R. (1951). "The structural implications of matrilateral cross-cousin marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81.

_______. (1957). "Aspects of bridewealth and marriage stability among the Kachin and Lakher", *Man*, vol. 59.

_______. (1961). *Rethinking anthropology.* London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, n. 22.

_______. (1967). "Caste, class and slavery: the taxonomic problem". Em: A. de Reuck & J. Knight (eds.), *Caste and race: comparative approaches.* London: Churchill.

_______. (1968). "Social structure: the history of the concept". Em: David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Macmillan and Free Press, vol. 14, pp. 482-488.

Leach, E. R., ed. (1960). *Aspects of caste in South India, Ceylon, and North-West Pakistan.* Cambridge: Cambridge University Press.

_______. (1982). *Social anthropology.* Glascow: Fontana.

Lebon, J. H. G. & Robertson, V. C. (1961). "The Jebel Marra, Darfur, and its region", *Geographical Journal*, vol. 127, n. 1.

Lévi-Strauss, Claude (1963). "The bear and the barber. The Henry Myers Memorial Lecture, 1962", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, pp. 1-11.

_______. (1966). "The future of kinship studies". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1965.*

Lewis, I. M. (1961). *A pastoral democracy.* London: Oxford University Press.

Linton, Ralph (1936). *The study of man.* New York: Appleton-Century Co.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific.* London: Routledge & Kegan Paul.

_______. (1929). *The sexual life of savages.* London: Routledge.

_______. (1935). *Coral Gardens and their magic.* London: Allen & Unwin.

Maquet, Jacques (1968). "African-society: Sub-Saharan Africa". Em: David I. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* New York: Macmillan and Free Press.

Marriott, McKim (1959). *Changing channels of cultural transmission in Indian Civilization.* Chicago: University of Chicago Committee on South Asian Studies Reprint Series n. 7.

_______. (1976). "Hindu transactions: diversity without dualism". Em: B. Kapferer (ed.), *Transaction and meaning.* Op. cit.

Marriott, McKim & Inden, R. B. (1974). "Caste systems". Em: *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. Macropaedia 3. Chicago: Helen Hemingwal Benson, pp. 982-991.

_______. (1977). "Toward na ethnosociology of South Asian caste system". Em: David, K. A. (ed.), *The new wind: changing identities in South Asia.* The Hague /Paris: Mouton.

Matheson, Thomas (1965). *The defences of the weak.* London: Tavistock.

Mayer, A. C. (1966). "The signifiance of quasi-groups in the study of complex societies". Em: Michael BANTON (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA Monograph n. 4. London: Tavistock.

Meeker, B. F. (1971). "Decisions and exchange", *American Sociological Review*, vol. 36.

Merton, R. K. (1957). *Social theory and social structure.* Chicago: Free Press.

Mitchell, J. C. (1956). *The Kalela dance: aspects of social relations among urban africans in N. Rodhesia*, The Rhodes-Livingstone Papers, n. 27. Manchester: Manchester University Press.

Morgenstern, O. (1968). "Game theory: theoretical aspects". Em: David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences.* Op. cit.

Morgenstierne, G. (1932). *Report on a linguistic mission to North-Western India.* Oslo: Norwegian University Press.

Murdock, G. P. (1949). *Social structure.* New York: Macmillan.

Murphy, R. F. & Kasdan, L. (1959). "The structure of parallel cousin marriage", *American Anthropologist*, vol. 61.

_______. (1967). "Agnation and monogamy. Some further considerations", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 23.

Myrdal, G. (1958). *Value in social theory.* London: Routledge & Kegan Paul.

Nadel, S. F. (1951). *The foundations of social anthropology.* London: Routledge & Kegan Paul.

_______. (1952). "Witchcraft in four African societies", *American Anthropologist*, vol. 54.

_______. (1957). *The theory of social structure.* London: Cohen & West.

Narayan, K. (1989). *Storytellers, saints and scoundrels.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Narroll, R. (1964). "Ethnic unit classification", *Current anthropology*, vol. 4, n. 4.

Neumann, J. Von & Mongerstern, O. (1944). *Theory of games and economic behavior.* Princeton: Princeton University Press.

_______. (1947). *Theory of games and economic behavior*. Princeton: Princeton University Press, 2ª. ed.

OLIVER, D. (1955). *A Solomon Island society*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAINE, R. (1957). *Coast Lapp society, I: a study of neighbourhood in Revsbotn Fjord*. Tromsö: Tromsö Museums Skrifter, vol. IV.

_______. (1965). *Coast Lapp society, II*. Oslo: Universitetsforlaget.

_______. (1974). *Second thoughts about Barth's models*. Royal Anthropological Institute, Occasional Papers, n. 32.

_______. (1976). "Two modes of exchange and mediation". Em: B. KAPFERER (ed.), *Transaction and meaning*. Op. cit.

PARSONS, T. (1937). *The structure of social action*. Glencoe: Free Press.

_______. (1952). *The social system*. London: Routledge & Kegan Paul.

PATAI, R. (1965). "The structure of endagamous unilineal descent groups", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21.

PEHRSON, R. N. (1966). *The social organization of the Marri Baluch*. Viking Fund Publications in Anthropology, n. 43. Chicago: Aldine.

PETERS, E. (1960). "The proliferation of segments in the lineage of the Bedouis of Cyrenaica", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 90.

_______. (1967). "Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, vol. 37.

PITTENGER, R. E., HOCKETT, C. F. & DANEHY, J. J. (1960). *The first five minutes*. Ithaca: Cornell University Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1913). "Three tribes of Western Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 43, pp. 143-94.

_______. (1935). "Patrilineal and matrilineal succession", *The Iowa Law Review*, vol. 20, n. 2.

_______. (1952). *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.

_______. (1958). "Method in social anthropology". Chigaco: Chigaco University Press.

RAHEJA, G. G. (1988). *The poison in the gift*. Chicago: Chicago University Press.

RAMSEYER, U. (1977). *The art and culture of Bali*. Oxford: Oxford University Press.

REUCK, A. de & KNIGHT, J., eds. (1967). *Caste and race*. London: Churchill.

RORTY, Richard (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSALDO, Renato (1989). *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.

RUESCH, J. & BATESON, G. (1951). *Communication*. New York: Norton.

SAHLINS, Marshall (1972). *Stone age economics*. Chigaco: Aldine.

SALISBURY, Richard F. (1976). "Transactions or transactors? An economic anthropologist's view". Em: B. KAPFERER (ed.), *Transaction and meaning*. Op. cit.

SCHAPERA, I. (1953). "Some contents on the comparative method in social anthropology", *American Anthropologist*, vol. 55.

SCHEFFLER, H. W. (1965). *Choiseul Island social structure*. Berkeley: University of California Press.

_______. (1966). "Ancestor worship in anthropology: or, observations on descent and descent groups", *Current Anthropology*, pp. 541-52.

SCHIEFFELIN, B. (1980). "Reciprocity and the construction of reality", *Man* (N. S.), n. 15, pp. 502-517.

SCHNEIDER, D. M. (1965a). "Some muddles in the models". Em: *The relevance of models for social anthropology*, ASA Monographs, n. 1. London.

_______. (1965b). "Kinship and biology". Em: A. J. COALE et *al.*, *Aspects of the analysis of family structure*. Princeton: Princeton University Press.

SHARP, Lauriston (1952). "Steel axes for stone-age Australians". Em: E. H. SPICER (ed.), *Human problems in technological change*. New York: Russell Sage Foundation.

SIVERTS, H. (1969). "Ethnic stability and boundary dynamics in Southern Mexico". Em: Fredrik BARTH (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit.

SKJERVHEIM, H. (1959). *Objectivism and the study of man*. Oslo: Norwegian University Press.

SKVORETZ, J. V. & CONVISER, R. H. (1974). "Interests and alliances: a reformulation of Barth's model of social organization", *Man*, vol. 9, n. 1.

SLAGSTAD, R., ed. (1976). *Positivisme, dialektikk, materialisme*. Oslo: Norwegian University Press.

SNELLGROVE, D. & RICHARDSON, H. E. (1968). *A cultural history of Tibet*. New York: Frederick Praeger.

SOLOW, R. M. (1965). "Economic behaviour under uncertainty", *Proceedings of The Royal Society*, B, vol. 162, pp. 444-57.

SOMMERFELT, A. (1967). "Inter-etniske relasjoner i Toro" (ms).

STANNER, W. H. E. (1958). "On the interpretation of cargo cults", *Oceania*, vol. 29, n. 1.

_______. (1959). "On aboriginal religion", parte I, *Oceania*, vol. 30, n. 2.

STRATHERN, A. J. (1969). "Descent and alliance in the New Guinea Highlands: some problems of comparison", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1968*, pp. 37-52.

STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press.

TILLY, Charles (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.

TINBERGEN, N. (1951). *The study of instinct*. Oxford: Clarendon Press.

Tönnies, Ferdinand (1940). *Fundamental concepts of society*. Trad. e ed. C. Loomis. New York: American Book Co.

Vidyarthi (1961). *The sacred complex in Hindu Gaya*. Bombay: Asia Press.

Wallerstein, Immanuel (1988). "Should we unthink nineteenth-century social science?", *International Social Science Journal*, n. 118.

Weber, Max (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

_______. (1947). *A methodology for social sciences*. Trad. E. A. Shills & H. A. Finch. New York: Free Press.

Weiner, A. (1980). "Reproduction: a replacement for reciproccity", *American Ethnologist*, n. 7, pp. 71-85.

Wikan, U. (1987). "Public grace and private fears", *Ethos*, vol. 15, n. 4.

_______. (1988) "Illness from fright or soul loss: a North Balinese culture-bound syndrome?", *Culture, Medecine and Psychiatry*, vol 13 (1): 25.

_______. (1989). "Managing the heart to brighten face and soul: emotions in Balinese morality and health care", *American Ethnologist*, n. 17, pp. 294-312.

_______. (no prelo). "Beyond the words: the power of resonance".

Winner, L. (1986). "Technology as forms of life". Em: *The whale and the reactor: a search for limits in an age of high technology*. Chicago: Chigaco University Press.

Wolf, Eric (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Wuthnow, R., Hunter, J. D., Bergesen, Albert & Kurzweil, Edith (1984). *Cultural analysis: the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas*. London: Routledge & Kegan Paul.

Fredrik Barth, os estudos sobre etnicidade e a ciência política

Por que um cientista político se interessaria pela obra de Fredrik Barth a ponto de participar do projeto de uma colega antropóloga, que procurou reunir textos significativos desse prolífero autor a fim de torná-los disponíveis para um público de língua francesa?[1] É verdade que na antropologia tanto anglo-saxônica, quanto brasileira a obra de Fredrik Barth via de regra é considerada um ponto de ruptura fundamental nos estudos da etnicidade. Sua introdução à coletânea *Ethnic groups and boundaries*, organizada e publicada por ele em 1969, revolucionou as pesquisas antropológicas sobre etnicidade. Certos autores consideram este texto como a primeira crítica pertinente, sistemática e coerente às teorias primordialistas e substancialistas da etnicidade. Graças a Barth, a antropologia se afastou pouco a pouco do interesse exclusivo pelo estudo do conteúdo das culturas.

Segundo Barth, a etnicidade não resulta da cultura. Ao contrário, a cultura é resultado da etnicidade, ou seja, é delimitada por fronteiras étnicas. Por isso, a pesquisa deve concentrar-se, em primeiro lugar, na análise do estabelecimento, da persistência ou da mudança das fronteiras étnicas. O privilégio de uma análise ecológica da etnicidade e o conseqüente uso sistemático da noção de fronteira estão na base de uma reorientação fundamental nos estudos sobre a etnicidade na antropologia social (Martiniello 1995).

Como, porém, a obra de Barth pode contribuir concretamente para a ciência política da etnicidade e do nacionalismo? Inspirando-se

---

[1] N. do E. Ver nota 2, p. 8.

particularmente nos trabalhos interacionistas de Erving Goffman, Barth, em vez de privilegiar os constrangimentos estruturais, enfoca as interações sociais entre atores individuais na análise de processos étnicos interpessoais. Mas as estruturas não representam também limites à escolha individual dos atores sociais, particularmente com relação à identidade étnica? O papel do Estado, por exemplo, categoria central da ciência política, foi durante muito tempo deixado de lado, como ele próprio reconheceu em artigo relativamente recente (Barth 1994). Além disso, o cientista político, insistindo na importância da negociação inter-individual e intergrupal da etnicidade, poderia acusar Barth de dissimular a diferenciação determinada pelo acesso ao poder — conceito central na ciência política — muitas vezes visível na situação de contato entre membros de diferentes grupos étnicos ou entre alguns desses grupos e o Estado. Enfim, por que um pensamento que à primeira vista parece tão pouco político, pode ser de interesse para a ciência política?

O interesse da ciência política pela noção de etnicidade é recente. Tendo se tornado disciplina independente em um momento — anos 1950 e o início dos anos 1960 — em que a etnicidade não era reconhecida como um problema social a ser enfrentado, esta nova ciência inicialmente não atribuiu a ela qualquer importância. A ciência política começa a se interessar pelas questões raciais e étnicas a partir do *Voting Rights Act*, de 1965, nos Estados Unidos. Nessa ocasião, o direito de voto aos negros americanos criou um novo grupo de eleitores (Taylor 1996).

Como outras tantas ciências sociais, a ciência política trouxe as preocupações da atualidade para o discurso científico, mas até hoje não conseguiu explicar de maneira convincente como as categorias raça e etnicidade, assim como os processos de associação racial e étnica determinam o comportamento dos atores políticos. Por quê? Quando a ciência política analisa as múltiplas relações entre o Estado, o sistema político e os grupos étnicos e raciais, ela ainda tende a cometer dois erros que impedem a compreensão do

elo entre o político e a etnicidade, quais sejam, a reificação e a objetivação da etnicidade e dos grupos étnicos (Brass 1991).

A reificação dos grupos étnicos consiste em atribuir-lhes uma realidade e um significado que eles não necessariamente têm. Assim, uma simples categoria estatística, por exemplo, *jovens magrebinos na França* ou *hispânicos nos Estados Unidos*, pode ser transformada em ator político e étnico, dotado de ação coletiva, tornando-se seu comportamento objeto de pesquisa. Por sua vez, a objetivação de tais grupos, definidos pelo pesquisador, tende a focar a pesquisa exclusivamente neles, em detrimento de outros atores coletivos, por vezes mais importantes, ou de outras categorias constituídas por outros elementos que não os étnicos.

Portanto, esses dois erros em que a ciência política se baseia, combinados com sua escolha metodológica — o estudo quantitativo dos comportamentos políticos — impediram um questionamento mais significativo das noções de raça e etnicidade. Em outras palavras, essas duas noções, assim como os grupos humanos que elas caracterizam, foram consideradas fatores independentes e invariáveis. Aliás, ocorreu o mesmo no domínio da política comparativa, no qual durante muito tempo acreditou-se que raça e etnicidade desapareceriam no contexto da modernização e da democratização das sociedades pós-coloniais. Não surpreende, então, que ainda haja muito o que fazer na ciência política com relação à emergência da etnicidade, de sua persistência, de sua importância como instrumento heurístico e, principalmente, como variável dependente. Torna-se fundamental seguir outro caminho para a análise do sistema político — nacional ou global — como um todo, visando a determinar as condições de emergência da etnicidade, pois ainda é bastante comum a concepção desses aspectos como dados intrínsecos à natureza humana.

Nesse sentido, pode-se dizer que a ciência política, se levasse em conta o pensamento de Fredrik Barth, ganharia, pois ele mostra que as identidades e os grupos étnicos representam problemas tanto de organização social, quanto de conteúdo cultural, ou seja, que

os grupos étnicos são canais que transportam elementos culturais variáveis. Para Barth, a cultura e os grupos étnicos não são invariáveis, devendo o estudo da etnicidade concentrar-se no processo de estabelecimento, de manutenção e de desaparecimento das fronteiras étnicas, isto é, ele deve enfatizar como os indivíduos são integrados em grupos étnicos. Em sua obra, fica claro que as identidades étnicas estão intimamente ligadas à situação social em que se estabelecem, não podendo ser consideradas realidades primordiais. Se pertencer a um grupo étnico diz respeito a uma questão de identidade, esta última depende do processo de atribuição ou de auto-denominação do pertencimento étnico. À medida que o grupo reconhece um indivíduo como um de seus membros e que este tem o sentimento de pertença a este grupo, sua etnicidade se traduz na especificidade do grupo, tornada visível em termos de organização sociopolítica. Barth mostra que os indivíduos dispõem de uma série de códigos simbólicos para estabelecer as fronteiras entre seu grupo étnico e os demais. Por fim, ele incita ao estudo das lideranças dos grupos étnicos, que muitas vezes perseguem seus próprios interesses, sem que eles necessariamente correspondam à vontade dos integrantes do grupo.

Indiretamente, a obra de Barth convida os cientistas políticos a ajustar a agenda de sua disciplina científica, deixando de considerar os grupos étnicos e raciais como dados independentes e invariáveis, assim como a analisar prioritariamente os mecanismos políticos que levam à gênese desses grupos. Nesse processo, é crucial compreender com mais acuidade o papel dos governos com relação ao controle e à solução de problemas étnicos, assim como à sua construção. Embora a contribuição de Fredrik Barth para o estudo da etnicidade pela ciência política ocorra de maneira indireta, ela não deve ser considerada menos importante. Sem Barth, uma ciência política que estude a etnicidade de maneira não primordialista e não substancialista é mais difícil de ser concebida. Assim, uma leitura comparativa entre cientistas políticos que leram Barth e que não o leram é esclarecedora.

Marco Martiniello

Referências bibliográficas

Barth, Fredrik (ed.) (1969). *Ethnic groups and boundaries*. Oslo/Boston: Universitets Forlaget/Little Brown.

_______.(1994) "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity". Em: H. Vermeulen & C. Govers (eds.), *The anthropology of ethnicity. Beyond* Ethnic groups and boundaries. Amsterdam: Het Spinhuis.

Brass, P. (1991) *Ethnicity and nationalism. Theory and experience*. London: Sage.

Martiniello, Marco(1995). *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris: PUF.

Taylor R. (1996) "Political science encounters 'race' and 'ethnicity'", *Ethnic and Racial Studies*, 19, 4: 884-895.